

50009

XII

XXX. KÖTET

1944. JANUÁR-JÚLIUS

1. és 2. FÜZET

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BARÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1944.

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

ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Megjelenik évente négy számban. Szerkesztésért és kiadásért gr. Révay József felel. A folyóírra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

TARTALOM.

Értekezések.

Oldal

<i>Lengyel Lajos</i> : Tragikum és mártírium	1
<i>Horváth R. Károly</i> : Jogtudomány és jogbölcselet	22

Vita.

Tudat és tudattalan. (<i>Noszlopi László</i> előadása; <i>marosi Máday István</i> , <i>Harkai Schiller Pál</i> , <i>Zemplén György</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása)	33
<i>Br. Brandenstein Béla</i> : „A transcendens okság elmélete“. (<i>Válasz Legeza Mihály</i> könyvére)	56

Ismertetések, bírálatok.

<i>Prohászka Lajos</i> : A platonista Cicero (<i>Zulauf T.</i>). — <i>Ervin Gábor</i> : Kultúra és emberiség (<i>Mátrai L.</i>). — <i>R. Allier</i> : Kultúra és varázslat (<i>Gerencsér I.</i>). — <i>K. A. Meissinger</i> : Erasmus von Rotterdam (<i>Soltész J.</i>). — <i>Dékány István</i> : A mai társadalom (<i>Noszlopi L.</i>). — <i>C. Du Pasquier</i> : Introduction à la theorie générale et à la philosophie du droit (<i>Scholtz K.</i>). — <i>V. P. Soulas</i> : Réalisme (<i>Soltész J.</i>). — <i>A. Stern</i> : Un poème métaphysique en prose (<i>Nagy P.</i>). — <i>Csemiczky Tihamér</i> : Az egyértékű gyökvonás elmélete (<i>P. F.</i>). — <i>Fónagy Iván</i> : A mágia és a titkos tudományok története (<i>Gerencsér I.</i>). — <i>Erőss Alfréd</i> : A vallásnevelés (<i>Gerencsér I.</i>). — <i>Kecskés Pál</i> : Az ember lelke (<i>H. Schiller P.</i>). — <i>G. Morf</i> : Grundriss der Psychologie (<i>Tarcsay I.</i>). — <i>J. Evans</i> : Taste and Temperament (<i>Soltész J.</i>). 71—88	
A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1943-ban. Összeállította: <i>Gáspár Ilona</i>	89

TRAGIKUM ÉS MÁRTÍRIUM.

Írta: LENGYEL LAJOS.

I.

A *tragikus* jelző eredetét és általános használatát tekintve sajátosan esztétikai terminus. Ezzel szemben a *mártír* és *mártírium* szavak az etika és hitélet területén használatosak. Sokan tiltakoznak is a tragikum etikumba hajló értelmezése ellen. Ugyanígy élénk tiltakozást válthat ki, ha a mártíriumot esztétikai kategóriaként vagy esztétikai egységesítő elvként állítjuk be. Mégis meg kell állapítanunk, hogy egyfelől a tragikum igenis etikai vonatkozásokra utal, másfelől a mártírium művészi ábrázolásnak a tárgya lehet s ebben az esetben a tragikumtól elütő esztétikai egységesítő elvet követel.

Habár a *tragikus* jelző az esztétikai tárgyat mint olyat illeti meg elsősorban, mégis kétségtelen, hogy azt műalkotáson kívüleső, vagy a műalkotást megelőző tárgyi határozmánynak is érezzük, amikor tragikus sorsról, tragikus magatartásról, jellemről, lelkialkatról, sőt tragikus életérzésről beszélünk. Viszont a nem esztétikai terminusként szerepelő *mártírsorsot* meg nem szokás esztétikai megjelölésként használni mondjuk a *mártírium* formában.

Annyi bizonyos, hogy a *tragikus* jelzőre illetékes esztétikai tárgy minden esetben az emberi sors. Az emberi sors jelenik meg előttünk tragikusnak a tragikum egységesítő elvének jegyében fogant műalkotásban. A hős tragikus sorsa azonban a modern tragédiában jelleméből következik. A jellem a magatartás állandó iránya s cselekvésben nyilatkozik meg, következésképpen erkölcsi megítélés alá esik. A megítélés azonban egyszersmind logikai művelet is, amely az igazság értékmérőjével mér. Így a tragikum esztétikai egységesítésében egy élmény keretén belül logikai, etikai és esztétikai értékélmények szerveződnek egybe éppen az esztétikai élmény hegemoniája alatt.

Voltaképen bármily jellegű értékélmény más jellegű értékélményekkel szervesen összeszövődő élményttotalitás, amelyben az illető értékjelleg megtartja szuverénitását.

Minél inkább az ember, az emberi lelkialkat és sors a tárgya az esztétikai élménynek, annál gazdagabban és bonyolultabban szövődik benne össze a többi értékélmény. Ez természetes is, hiszen élményünkben az ábrázolt ember egész értékvilágát felölöljük éppen az alkotó művész egész értékvilágán keresztül és művészi egységesítő elvének keretében, természetesen addig a fokig, ameddig saját értékélményeink engedik.

Az alkotás általában élményeinknek valamilyen értékfajta szuverenitása alatt történő egységesítése és közölhető formában való tárgyiasítása. Kétségtelen, hogy a tragikum ilyen egységesítési elv éppen a műalkotás, közelebbről a költészet területén. Ilyen egységesítő elvként szokták emlegetni a *komikumot* és a *humort* is. Ezek közül az ábrázoló állásfoglalások közül ma általában a tragikumot tartják legmagasabbrendű egységesítő elvnek. Kérdés, olyannyira elvitathatatlan-e a tragikus egységesítés magasabbrendűsége, s ha igen, mi ennek az alapja. E tekintetben érdekes Pauler Ákos felfogása, aki a komikum és tragikum pálosos szembenállásának szintéziseként a humort tartja legmagasabbrendű egységesítő elvnek. Azonban azt a kérdést is feltehetjük, hogy ezzel a hárommal kimerítettük-e az összes lehető vagy csak ténylegesen előforduló egységtípusokat is. Kétségtelen, hogy az *Aeneis*nek, a *Megszabadított Jeruzsálem*nek, vagy a *Divina Comedianak* nem a tragikum az egységesítő elve, még kevésbé a komikum vagy humor. De a legtöbb népmesével is így vagyunk, szemben a balladával, amely kétségtelenül a tragikumban nyeri egységesítését. Krisztus sorsa és a keresztény mártírok sorsa nem ábrázolható a tragikum egységesítő elve szerint, mert hiszen a Krisztus kínszenvedése, keresztfán tett *tanúsága*, szintúgy a katolikus egyház szentjeinek a tanúsága sem tragikum, hanem éppen mártírium. A tragikus sors mellett beszélünk mártírsorsról is, és a kettő között mindenki érez valami különbséget, ha nem is szokott vagy nem is tud világosan számot adni magának róla. Ugyanígy beszélhetünk mártír-magatartásról, mártírjellemről, mártír-lelkialkatról, sőt mártír-életérzésről is.

Ha ez az emberi magatartás, ez az emberi sors nem ábrázolható egyik fentemlített egységesítő elv keretében sem, akkor vagy nem alkalmas esztétikai tárgynak, vagy kell lennie megfelelő egységesítő elvének. Ha valamely emberi sorsot nem ábrázolhatnánk esztétikai alkotásban, azt jelentené, hogy az ember-ábrázoló művész szabadságát éppen az emberábrázolásban kötnénk meg, vagyis az embert bizonyos vonatkozásban kizárnánk a műalkotás tárgyainak köréből. Azonban a klasszikus műalkotások egész sora azt bizonyítja, hogy az alkotószellemek legjobbjai választották tárgyul a mártírsorsot. Nem közömbös tehát az esztétikára, az esztétikum lényegére, de még a szellem filozófiájára sem, ennek az emberi sorsnak a közelebbi szemügyrevétele és a tragikus sorshoz való viszonyának megvilágítása.

Az itt felvetődő kérdést körülbelül így fogalmazhatjuk meg: milyen sajátos erkölsi értékélményen át szerződik vagy szerződhetik ez a kétféle sors esztétikai alkotás tárgyává?

Ebben a fenomenológiai lényegszemlében a kétféle sors lényegét egymáshoz való hasonlítással nagy részben műalkotásokban található megjelenési formájukból, továbbá eddigi meghatározás-

típusokból fogjuk ugyan kielemezni, de mind a kettőt úgy tekintjük, mint a művészi alkotástól független, azt megelőző élmény-
lényegeket.

II.

Habár a tragikus sorsot a mártírsorssal néha maguk az alkotóművészek is összetévesztik, mégis könnyen meg lehet állapítani a már a közönséges nyelvhasználatból is kitetsző különbséget. Az összetévesztésnek az alapja az a néhány közös vonás, amely kétségtelenül mind a kettőnél szembeszökő, de éppen ezért nem alkotja egyiknek a sajátos megkülönböztető mozzanatát sem. A szenvedés nagy arányai és erős intenzitása mind a tragikus, mind a mártírsorsra eljegyzett embernek előkelő osztályrésze. A szenvedélynek meglehetősen magas foka is megtalálható bennük. Mind a kettő erős hittel küzd, s küzdelmüknek vége hirtelen katasztrófászerűen következik be. Csakhogy az egyiknek a hite szükség-szerűen összetörik akkor is, ha életben marad, s a halál csak jótékony befejezése küzdelmének; a másiké töretlen a halál percében is, sőt a halál éppen hitének utolsó és legnyomatékosabb bizonyágtétele, tanúsága. Ez a jellegzetes különbség a két hős sorsa között. Katona *Bánk bánjának* küzdelme éppúgy katasztrófászerűen fejeződik be, mint a szigetvári hősé, csakhogy az egyik azzal a tudattal marad életben életének romjai fölött, hogy hiába küzdött és jogtalanul cselekedett, a másik meg azzal a tudattal hal meg, hogy halálával megváltotta a magyarságot. Ezért nem lehet a Zrínyi hősi küzdelme tragédia tárgya. Jókai éppen a *Szigetvári vértanúk*kal mutatta meg legvilágosabban, hogy egész lényétől mennyire távol áll a tragikus egységesítés, az élet tragikus felfogása; ő a maga töretlen hitével csak diadalmaskodó harcokat és hittel meghaló mártírokat tudott ábrázolni, de tragikus hőseket, tragikus sorsot nem.

Ebből és hasonló esetekből azt következtethetjük, hogy a költő lelkialkatában kell lennie bizonyos hasadásnak, amelynél fogva hajlik az erkölcsi szkepticizmusra. Mert a tragédiaköltő lelkén mindig valami erkölcsi és pedig vallás-erkölcsi szkepszis rágódik. Nem véletlenül esik össze időben a görög szellem fejlődésének a történetében a tragédia felvirágzása és a szofisták ismeretelméleti és erkölcsi szkepticizmusa. A középkor nem temett tragédiát, csak legendát, viszont az újkor megteremtette a modern tragédiát. A tragédiából éppennyúgy a hitetlenség szava szól, mint a legendából a vértanúságra kész hité. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a tragédiaköltőnek nincs élénk etikai érzéke, sőt a legkínzóbb és legélesebb lelkiismeretet éppen a tragikus életérzésű alkotóknál találjuk leggyakrabban. Azonban az ilyen alkotóknak logikai, erkölcsi és vallásos élményükben éppen lelkialkatuknál fogva kiegyenlíthetetlen ellenmondás támad s ennek az élményellenmondásnak művészi alkotásba vetítése a tragikus sors

ábrázolása, a tragikum egységesítő elvében fogant mű, melynek legjellegzetesebb változata a tragédia.

Ezzel szemben a mártírsors ábrázolására hajló alkotó erkölcsi és vallásos élményében mutatkozó ellenmondásokat le tudja győzni s éppen ennek a győzelemnek az ábrázolására választja tárgyul a mártírsorsot, a mártíriumot.

Mielőtt az említett értékélményben mutatkozó szakadásnak a lelkialkati is értékelméleti megvilágítására vállalkoznánk, kísérjük meg a tragikum eddigi analíziseinek és meghatározásainak főbb típusai fölött rövid szemlét tartani, mert azokban nem egy támaszpontot találunk további vizsgálódásunkhoz.

III.

1. A tragikum minden új meghatározása a régiek cáfolatával, sőt újabban becsméréssel kezdődik. Minden új vizsgálódó azt akarja kimutatni, ami nem lehet a tragikum lényege. Ugyanis mindig lehet elegendő példát találnunk, amely egy-egy meghatározási kísérlet legfontosabb mozzanatának ellene mond. Ezek a konkrét műalkotásra támaszkodó példák azonban nem mindig azt mutatják, hogy a meghatározás rossz, hanem igen sokszor azt, hogy maguk a művek nem mutatják tisztán a tragikum lényegét. Ugyanis a megvalósult tragédia nemcsak lényeglátásba lendülő műalkotás, hanem egyszersmind történeti és lelkialkati feltételektől függő *hic et nunc* megjelenése egy lényegnek, amely éppen többé-kevésbé közelíti meg a tragikum fenomenológiai lényegét. Ugyanezt ugyan elmondhatjuk a meghatározásra is, de igazságtalanság volna az elvet csak az egyikre alkalmazni, hiszen az egyik éppúgy történeti megjelenése egy bizonyos lelkialkat élményében megpillantott lényegnek, mint a másik, csak az egyik az esztétikai, a másik a logikai alkotás keretében.

Mi tehát most próbáljuk ki az ellentett módszert: ne azt nézzük, miben és miért nem látták meg a lényegét, hanem hogy miért és mennyiben látták meg, s ebben a munkánkban ne bízunk a műalkotóban se jobban, mint a filozófusban.

A tragikum nagyszámú magyarázatát és meghatározását a szerint, hogy melyikre mi a legjellemzőbb mozzanat, hat típusba foglalhatjuk össze: katarzisz-, vétség-, szenvedély-, hősosz-, összeütközés- és ellenmondáselméletre. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy az egyikben ne játszhatna jelentős szerepet a másiknak legjellemzőbb mozzanata is.

Aristoteles *katarziszelméletének* azt szokták szemére vetni, hogy nem domborítja ki a tragikum lényegében az összeütközést¹ és hogy helytelen és ma már túlhaladott pszichológiai álláspont-

¹ Pauler Akos: Bevezetés a filozófiába. 1920. 126. l.

ból tekinti a tragikus élményt.² Mélyebb megfontolás után mégis azt kell állítanunk, hogy ez az elmélet bizonyos fokig helyesen közelítette meg a tragikum lényegét. Meghatározásának³ első fele azonban kissé tág, mert a mártírium is „bizonyos nagysággal bíró cselekvés”. Ennek a tág meghatározásnak a magyarázatát abban kell keresnünk, hogy a görög tragédiákban magukban sem válik el élesen a tragikum, amint ezt az *Oedipus Kolonosban* igen világosan mutatja. Aristotelesnek éppen úgy nem vethetjük szemére, hogy meghatározásában a tragédiák történeti megjelenéséhez alkalmazkodott, mint bírálóinak vagy a későbbi elméletírónak.

A meghatározás második fele viszont az élményoldalról tekintve szűknek mondható, mivel — ha már megtisztulásról van szó — a tragédia nem pusztán a szánalom és félelem, hanem általában a szenvedés érzelmével, és pedig a szenvedésnek éppen esztétikai szférába emelt érzelmével tisztít meg vagy emel fel bennünket.

Amikor a megtisztulást Dessoir pusztán lelki megkönnyebbülésnek értelmezi, nem fogja meg az aristotelesi katarzisz lényegét. Abban nem lelki megkönnyebbülésről, hanem az etikai érték-érzelem megtisztulásáról van szó: a műélvező a tragédiában ábrázolt emberi cselekvés átélése után magasabb értékelési szempontból nézi az emberi sorsot. Legfeljebb azt lehetne mondani, hogy ez a magasabb értékelési szempont nem feltétlenül erkölcsi, hanem inkább esztétikai. Azt ugyanis szintén szemére vetik Aristotelesnek a későbbi bírálók, hogy a tragédiát erkölcsi nemesedés, erkölcsi tökéletesedés eszközének, tehát pedagógiai eszköznek tekinti, vagyis az esztétikumot etikumtól független szférájából lerántja. Erre azonban megint csak azt mondhatjuk, hogy az esztétikai alkotás megmaradhat az esztétikum szférájában akkor is, ha erkölcsi nemesedést eredményez, bár megengedjük, hogy *mint* esztétikai alkotásnak nem ez a legjellegzetesebb vonása.

Akárhogy áll is ez a kérdés, annyi bizonyos, hogy Aristoteles a katarziszelméletben a *nagyarányú emberi cselekvéshez fűződő felemelő érzés* fogalmával kora tragikai műveinek és egyéniségének természetes korlátai között megközelítette a tragikum lényegét.

3. *A vétségelmélet* szintén jellegzetesen etikai tájékozódottságú:⁴ A hős megsérti az erkölcsi törvényt s bármilyen nagy egyéniség, bármily kicsi is vétke, elbukik. Nagyságát csodáljuk,

² Max Dessoir: *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. 1923. 151. l.

³ Aristoteles tragédia-meghatározása Geréb József fordításában így hangzik: „A tragédia egy komoly és bevégzett cselekmény utánzása, melynek bizonyos nagysága van, a fűszerezett beszédnek különböző fajtái által díszítve az egyes részek sajátossága szerint; cselekvő személyek nem pedig elbeszélés útján keletett szánalom és félelem által idézvéen elő az ezen érzetektől való megkönnyebbülést.”

⁴ Végső eredetében szintén Aristoteles *Poetiká-jára* megy vissza.

esendősége miatt együttérzünk vele, bukását szánjuk, de az erkölcsi világrend követelményét elismerjük nagyobbnek és értéke-sebbnek s így a hős sorsán megnyugszunk.

Mint a katarziszelméletét, úgy ennek is minden mozzanatát kifogásolták, de legkivált a középponti gondolatot: a vétség-bukás, a bűn és bűnhődés mozzanatát. Rámutattak arra, hogy a legtöbb tragédiában erkölcsi vétség ki sem mutatható, kifogásolták azt az erkölcsi igazságszolgáltatást, amely kis hibáért olyan súlyosan büntet, s hogy az ilyen igazságszolgáltatás nem okozhat megnyugvást; egyáltalán kispolgári lélek az, amely a tragédiában is megnyugvást keres. Azonban az érvelés azon a hibán alapul, hogy a bírálat olyan álláspontot tulajdonít az elméletnek, amelytől meglehetősen távol van. Az elmélet ugyanis nem helyezkedik az igazságosság-etika álláspontjára. Ha azt tenné, akkor csakugyan nem ragadott volna meg semmit a tragikum lényegéből. A népmesében is küzdenek a hősök, de azoknak a küzdelme és sorsa éppen azért nem tragikus, mert a jók méltó jutalmukat, a gonoszok pedig megérdemelt büntetésüket kapják meg. A népmese etikája a földi igazságszolgáltatásban vetett hit immanens etikája. Aki csak egy kicsit is beletekintett a tragikum lényegébe, ilyen igazságosság-etika érvényesülését nem állíthatja a tragédiában. A vétségelméletről sem tehetjük fel ezt. Sőt inkább azt kell mondanunk, hogy éppen úgy túl van a földi igazságszolgáltatás naív hitén, mint maga a tragédia sorsábrázolása. Azt viszont nem lehet róla mondani, hogy az erkölcsi parancs hitén is minden esetben túl volna. A kételye legtöbb esetben csak addig terjed, hogy nem hisz az erkölcsi parancs megvalósíthatóságában és nem hisz az isteni segítőkézben. Ezért mondtuk fentebb, hogy a tragédia a hitetlenség korának szülötte. Mármost a vétségelmélet éppen az erkölcsi parancs kötelező voltában és a parancs teljesíthetetlenségében szenvedő embert látja meg a tragikumban. Ezt fejezi ki úgy, hogy nagy ember sokszor kis vétsége miatt elbukik, s mi részvétet és szánalmat érzünk iránta, mert hiszen mi magunk is kötelezőnek érezzük az erkölcsi parancsot s azt is tudjuk, hogy annak teljesítésére éppen olyan gyarlók vagyunk vagy gyarlóbbak, mint a tragikus hős. Ismételnünk kell: ahhoz, hogy valaki így lássa a tragikum lényegét, egyszerre kell átéreznie az erkölcsi parancs feltétlen kötelező voltát és a teljesítésére való képtelenséget, és hiányoznia kell az isteni segítségben és kegyelemben való hitnek. Nem kell különösebben hangsúlyoznunk, hogy az elmúlt század az erkölcsi törvénnyel és a bűnnel ilyen viszonyban volt. Nem csoda hát, ha a tragikumnak ezt a vonását látta meg és emelte ki. Ezen az elméleten rajta van még a kategórikus imperativusz bélyege, de benne van a szemét a világ javain tartó mély istenhit nélkül való gyarlóság érzete is. Nem vethetjük szemére, ha ebben a kétségben megnyugvást keres és azt abban

találja, hogy az erkölcsi törvények milyen magasztosak akkor is, ha azokat nem tudjuk betölteni. Ezért még nem illeti meg a meralizálás vádját, sőt meg kell állapítanunk, hogy a maga történeti feltételei között elég szerencsésen fogalmazta meg a tragédia lényegének azt a mozzanatát, hogy ebben a földi létben az ember sorsa, a legnagyobbaké is, vagy éppen azoké leginkább, az erkölcsi parancs teljesíthetetlenségében való vergődés.

4. Nem annyira a vétséget, mint inkább a vétségbe sodró szenvedélyt hangsúlyozza az a magyarázat, amely a biztos cselekvéshez szükséges erős érzelmi indításnak szenvedéllyé fajulásában pillantja meg a tragikum legjellemzőbb mozzanatát. Még a legnemesebb érzés is veszedelembé sodorja az embert, ha szenvedéllyé fokozódik. Ez a magyarázata annak, hogy gyakran éppen az dönti romlásba a hőst, amiben legnagyobb. Romeót a szerelme, Brutust a köztársaság szabadsága iránt érzett lelkesedése, Gyulai Pált a hálaérzet, Tarnóczynét a vallásos buzgóság és így tovább. Ez az elmélet voltaképen átmenet a következő típusba, amely a felsőbbrendűséggel magyarázza a tragikumot. Nem szakadt még el a vétségelmélettől, de még nem is állítja felsőbbrendűnek azt, akiben a szenvedély gigászi méretet ölt.

5. A felsőbbrendűség- vagy heroszelméletnek éppen az a lényege, hogy a tragikus hősnek és küzdelmének valami etikumon kívül vagy etikumon felül álló értéket tulajdonít. A mindennapnál nagyobb értéket hordozó, felsőbbrendű embernek látja a tragikus hőst s bukásra ítélt küzdelmét a legnagyobb emberi életformának állítja be. Minden érték fölött állónak tartja az életet mint olyat, az életet mint nagyszerű küzdelmet.

Nem nehéz megállapítani, hogy a tragikus életfelfogásra jellemző erkölcsi kétely ebben az elméletben már az abszolút érvényű erkölcsi parancs hitét is kikezdte. Míg a vétségelmélet a maga vallási hitetlenségének alapján az erkölcsi törvények megvalósíthatatlanságának nagyszerű fájdalmát érzi ki a tragikus sorsból, ez a magyarázat az élet, az etikumon kívül vagy felülálló élet értékparancsának megvalósítását látja a tragikus hős tetteiben és sorsában. Az emberfeletti ember áll előttünk, aki nem a boldogságot hajhássza, hanem a magasabbrendű életet teremti meg. Ebben a teremtő munkában a saját magasabbrendű, mert az élet irányvonalát követő, törvényeit érvényesíti a gyengék alacsonyrendű törvényével szemben, amely életellenes. Ime a Nietzsche filozófiájában kiteljesedő heroszelmélet vagy Übermenschelmélet. A vétségelméletnek tökéletes antitézise ez, amely azonban körülbelül annyira közelíti a tragikumot a mártíriumhoz, mint amilyen közel áll az a görög tragédiában. Szinte azt mondhatnók, hogy a pogány mártírium fogalmát és életérzését teremti meg — a pogányság letűnte után.

Ezt úgy magyarázhatjuk meg, hogy az erkölcsi kétely teljessége, már t. i. a gyengék társadalmában fennálló erkölcsi törvény érvényének teljes kétségbevonása, az etikumon felülálló életértékben vetett hitet teremt meg saját antitéziseként, vagyis az értékbe vetett hit végső megrendülése új értéket teremt, az életértéket. Ha most már a hős azzal a hittel fejezi be küzdelmét és életét, hogy az élet értékparancsát teljesítette, s így küzdelmének megvolt az értelme, akkor ugyanúgy hal meg, mint az a keresztény mártír, aki szintén meg van győződve arról, hogy életének vagy még inkább halálának volt értelme. Csakhogy ezt az értelmet az előbbi az élet magasabbrendűnek hitt megélésében, az utóbbi pedig egy magasabbrendű élet elnyerésében látja. A tragikum ilyen felfogása esetén tulajdonképpen bukásról nem beszélhetünk, hanem csak az értékkel teljes életnek a küzdelem közepette való befejezéséről. Ha bukásnak tekintjük azt, hogy az életet legfőbb értéknek valló hős elveszti életét, vagy ha ő maga bukásnak tekinti, akkor már nem a tartalmas életet tartja legnagyobb értéknek, hanem a puszta életet vagy az élettartamot, más szóval az addig legfőbb értéknek tartott értékbe vetett hite meggingott. Ami mégis a hőszelmélet lényeglátását illeti, azt abban kell összefoglalnunk, hogy *a tragikumhoz szükséges a hősnek valamely értékbe vetett erős hite s azon alapuló nagy cselekvőképessége.* Éppen ebben áll a tragikus hős nagysága.

Így talán megoldódik az a sokat bolygatott rejtély is, hogyha a tragédiához nagyság szükséges, akkor hogyan magyarázható, hogy az alacsonylelkű gonosztevőnek (Macbeth) és a kis embernek is lehet tragédiája. Nyilvánvaló, hogy valamely értékben, akár negatív vagy álértékben is, lehet rendkívül nagy hite a gonosztevőnek is, meg a kis embernek is. Hogy ez az értékhit téves, éppen az az alapja a tragédiának s a tragikum ennek a téves hitnek a megdőlésében s a hős összeroppanásában esúcsosodik ki. Ezt a tényt a szenvedélyelmélet és a hőszelméletnek egy-egy változata úgy szokta kifejezni, hogy a tragikum rendkívüli egyéniség szükségzerű megsemmisülése saját rendkívüli tulajdonságai (szenvedélye) által.

6. Az *összeütközés*-elmélet nem tesz egyebet, mint hogy a hangsúlyt a hős magasrendűségéről az összeütközés erőfokára helyezi át. Azzal érvel, hogy a különféle elméletek által kidomborított mozzanatok nem minden tragikus műben találhatók meg, az összeütközés azonban elengedhetetlen követelménye a tragikumnak. A bíráló viszont azt hozza fel ellenetesen, hogy nem minden összeütközés tragikus, ennél fogva az összeütközés általában nem lehet a tragikum lényege, sőt még eredete sem. Az után kell tehát kutatnunk, hogy mi az ismertető jele az olyan összeütközésnek, amelynek az eredménye éppen az értékesnek tartott emberi élet összeroppanása.

Mivel az összeütközés mindig ellentétek, ellentétes irányú erők összecsapása, azért a tragikus összeütközés okául bizonyos meghatározott ellentétpárt kell keresnünk, olyat, amely elég nagyfokú egyetemessége révén sokféle konkrét esetet foglal össze.

Nagyon kézenfekvő ellentétpár volna a *jó* és *rossz*. A népmesében és a naív eposzban, sőt legtöbbször a mítoszban is, valóban ez az ellentétpár szerepel az összeütközés alapjául. Azonban éppen a népmese és a naív eposz bizonyítja legjobban, hogy jó és rossz összeütközéséből nem származik szükségképen tragédia, mert az az életszemlélet, amely az embereket túlságos leegyszerűsítéssel feltétlen jókra és feltétlen gonoszokra osztja fel, éppen szükségszerűen megköveteli a jó végső győzelmét s így tragikus megoldásra teljesen alkalmatlan.

Olyan ellentétpárt kell tehát keresnünk, amely (legalább is bizonyos életszemlélet alapján) szükségszerűen tragikumhoz vezet. Igen érdekesen és lényegbelátó módon vezet át bennünket az ilyenféle ellentétpártokon Földes Papp Károly⁵, aki a test-lélek, alkat-sors és alkat-szerencse kettősségén át végül is a lényeg és lét (esszencia-exisztencia) ellentétében találja meg azt a kettősséget, amelyből minden lehetséges tragikum ered. A lényeg és a lét itt használt jelentésének általa adott meghatározása azonban meglehetősen problematikussá teszi ezt az eredményt. Annyi mindenestre kiviláglik, hogy az összeütközés-elmélet-típus voltaképpen ellentét-elméletben csúcsosodik ki és ebben a formájában a tragikum lényegéből erősen kidomborítja azt a tagadhatatlan tényállást, hogy *ellentétek szükségszerű összeütközésének szükségszerűen katasztrofális befejezése*.

7. Az olyan ellentét, amely egy szerves egységen belül szükségszerűen hasadásra vezet, voltaképpen ellenmondás, ezért az összeütközéselmélettől már csak egy lépés a tragikum magyarázatának hatodik típusa, amely a tragikum lényegét az *ellenmondásban* látja. E szerint az emberi lelkiakatnak, általában az életnek lényege az ellenmondás. Ami egy emberi életet lerombol, szükségszerűen, végzetszerűen benne van magában az emberi életben, s a világgal szemben tanúsított tragikus magatartás alapjában véve önellenmondás. Voltaképpen a Földes-Papp ellentétpárja is ellenmondást képvisel: az ember lényege ellenmondásban van létével. Ebből a szemszögből nézi a tragikumot Dessoir⁶ is. Az emberi lelkiakat e világra való és nem e világra való egyszerre. Ezért e díszharmóniának harmóniában való egységesítése éppen csak az esztétikum szférájában lehetséges. Ezt az esztétikai egységesítést teljesíti a tragikum egységesítő elve, vagyis *a tragikum esztétikai élményegysége az életnek az életen belül feloldhatatlan ellenmondását oldja fel*.

⁵ A megismerés tragikuma. 1941.

⁶ Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1923.

A típusok felsorakoztatásában éppen azért hagytuk utoljára az ellenmondás-elméletet, mert a többiekkel szemben az esztétikai szempontot legjobban kidomborítja. Ezzel válik a tragikum legmélyebb-reható elemzésévé, s ennek folytán köszönhetjük neki azt a belátást, hogy a tragédia a legszebb példa a díszharmóniára épült műalkotásra. Nem egyéb az, mint bizonyos értékelő magatartáson belül nem egységesíthető mozzanatok más értékelő magatartás szerint való egységesítése. Az emberi sors e szerint sem tiszta logikai, sem tiszta etikai értékelő magatartás szerint nem fogható egységbe. Ha most már figyelmen kívül hagyjuk a vallásos hitet mint egységesítésre alkalmas magatartást — amint hogy ezt a tragikus életérzés figyelmen kívül hagyja — akkor nem marad más hátra, mint az esztétikai értékelő magatartás egységesítő lehetősége. Ez a magyarázata annak, hogy a vallásos hit áldásában nem részesülő lelkiállatok és kultúrkorszakok a tragédiát, vagy általában a tragikummal egységesítő művészetet tartják a legmagasabbrendűnek s a tragikus életérzést a lelki nemesség legbiztosabb jegyének.

8. Ha most már a fenti típus-sor-összeállítást teljesnek feltételezzük, akkor megkísérelhetjük a tragikum fenomenológiai lényegének megállapításában értékesíthető mozzanatok rövid összefoglalását.

Mindenekelőtt megbizonyosodtunk a felől, hogy a tragikum mint élményttotalitás az esztétikai értékélmény egységesítésében szerveződő más értékélményekből szövődik össze. Kitagadottnak tekinthetjük a tragédiából a moralizálást, felróhatjuk az elméletírónak a morális szempontok érvényesítését a meghatározásában, de nem tagadhatjuk azt, hogy a tragikum élményében elsősorban (pozitív és negatív) erkölcsi értékélmények szerveződnek egybe. Ezek az élmények megvalósíthatatlannak mutatják az erkölcsi törvényt s az emberi lelkiállatot önellenmondónak. Ez az eredeti önellenmondás hajszolja a hamis értéket hittel valló embert összeütközésbe a világgal, de ezzel együtt saját magával is. Az összeütközésben a hittel vallott érték hamisnak bizonyul s a hamis értékre épített élet összeomlik. Ezt az összeomlást a kívülálló is összetörve szemlélné, ha valami biztató nem emelné fel. Az egyiket az erkölcsi érték örökkévalóságába vetett hite, a másikat a küzdelem nagyszerűsége, a harmadikat a tragikus sors felsőbbrendűségének hite, a negyediket az önellenmondással teljes élet szép ábrázolása. Ez azonban más szóval azt jelenti, hogy az *ellenmondás látszólagos*, csak bizonyos szempontból van meg. A tragikum élménye akkor legtisztább, ha ez a látszólagos ellenmondás sem a logikai, sem az etikai, sem a vallásos-metafizikai hit szférájában nem oldódhatik fel, hanem csak az esztétikaiban, ahol éppen azzal fogódik egységbe, hogy az önellenmondó életet szépnek szemléljük, vagyis az értelmetlennek valamilyenféle értelmet adunk.

A tiszta tragikum e szerint esztétikai paradoxon. Az élet látszólagos ellenmondásainak minden más egységesítése kifelé vezet a tiszta tragikumból a mártírumba, mert kifelé vezet a hitetlenségből a hitbe. A tragikus életérzés székszise átmenet a naiv hitből a felsőbbrendű hitbe. Csak az marad meg véglegesen és menthetetlenül a tragikus életérzésben, aki más magasabbrendű hitet nem talál, mint az esztétikai értékben vetett hitet. Számára ez az egyedüli megváltás. Ezért a *tiszta tragikus életszemlélet* jellegzetesen *esztétikai magatartás*.

IV.

1. Az az élmény,⁷ amelyet a tragikum egységesítő elvében szerveződött mű képvisel és közvetít, igen bonyolult élményszövedék. Azonban úgy véljük, hogy az elmélettipusok iménti szemléje elegendő alapot ad tüzetesebb analízisére.

Mindenekelőtt három egymásbaszövődő élménytotalitást kell benne megkülönböztetnünk: az alkotó művész, az ábrázolt tragikus hős és a műélvező élményét. Elcsúsz a középső réteg akkor, ha nem drámai vagy elbeszélő műről van szó, hanem líráról. Azonban a műélvező új élménye akkor is igen bonyolult szövege a különböző élményegészeknek. Még bonyolultabb természetesen akkor, ha az ábrázolt hős ábrázolt élményvilága is beleszövődik.

2. Az eddigiek alapján elfogadhatjuk, hogy magának az alkotóművésznek olyan élményeken kellett átésznie, amelyek nyomán az élet önellenmondása s az erkölcsi parancs teljesíthetlenségének tudata vallásos élmény híján elevenné vált benne. Annak viszont, hogy ilyen élményeken kellett átésznie, elsősorban saját lelkialkatában kell keresnünk az okát. Szükséges, hogy már lelkialkata révén hajlandó legyen a világban és önalkatában a kínzó ellenmondást meglátni és fájón átérezni. Ez a fájó ellenmondás abban áll, hogy a való világban nem úgy *vannak* a dolgok, ahogy szerinte lenniök *kellene*. Értékideája és a tapasztalati világ között áthidalhatatlan szakadék tátong. Az értékvilág letéteményesének érzi magát s egyszersmind a való világ békóbavertjének. Átérti, hogy az is ő, akiben az értékek kötelező volta él és az is ő, aki ezeket az értékeket nem tudja megvalósítani. A hit transzcendens világának és a megváltottság érzésének menedéke az ő számára be van zárva. Nincs más menekvés, mint az, hogy nincs menekvés, vagyis annak az ábrázolása, megjelenítése maga és a mások számára, hogy ezt a vergődést nem lehet elkerülni. Az egyetlen menekvés tehát az esztétikum világa, ahol a kínzó ellenmondás a szép értékében oldódik fel.

Az értékvilág és a tapasztalati világ ellenmondásának átélése egyetemesen emberi, csakhogy nem mindig és nem minden-

⁷ Az élmény és mű viszonyára nézve l. Mátyai László: „Élmény és mű“ c. művét. Budapest, 1940.

kiben látszik végérvényesen feloldhatatlannak. A szép értékebe, a költészetbe menekülés is általános. A népilélek hasonló élmények elől menekül a mesébe, csakhogy az ábrázolt világban érvényesíti azt a „kell“-t, amelyet a való világban nem talált meg: a saját értékeszméjét, a földi igazságosságot. A tragikus lelkialakra azonban éppen az jellemző, hogy nem igazítja ki a valóságot költői alkotásában az erkölcsi értékeszmény szerint, hanem a maga kínzó ellenmondásában ábrázolja. Ebben a magatartásában odáig megy, hogy az élet mozzanataiból csak azokat válogatja, amelyek az élet *ilyen* ábrázolásához alkalmasak. Az emberi sors ugyanis a maga egész kiterjedésében és részleteiben nem tisztán tragikus, még az általában tragikus alkatú és tragikus sorsú egyéneké sem, hanem komikus mozzanatokkal éppúgy vegyül, mint mártírrival. A tragikus egységesítés azonban éppen azt jelenti, hogy a hős sorsában azokat a mozzanatokot kell kiemelni, azokat az élményeit kell különös gonddal megrajzolni, amelyek a tragikum alapját alkotják.

3. Ezzel már az ábrázolt hős megjelenített élményéhez érkeztünk. Erre nézve is kivilágolt már annyi, hogy a tragikus hősnek intenzív értékélményének kell lennie s hogy ennek az értékélménynek hamisnak kell bizonyulnia, mert hiszen a tragikum éppen a hittel vallott értékrendszernek az összeomlása.

A tragikus hős a maga értékélményein alapuló értékrendszerének normája szerint cselekszik. Ez az értékrendszer a legkülönbözőbb értékélményekben átélt érték középponttal szerveződhetik (szeretet, szerelem, család, tudás, hírnév, becsület, haza, a közösség általában stb.) s a belé vetett hit adja az értelmét az illető életnek. De ez hajtja összeütközésbe más hiten, más értékelésen álló erővel. Ez a megdönthetetlennek mutatózó hit magában véve még nem mutatja a tragikum teljességét. Az csak akkor következik be, mikor a hős akár a saját értékrendszerén belül, akár azon túl, a saját cselekedeteinek értékebe vetett hit összeomlását éli át.⁸ Ezzel aztán végződik is a tragédia, sőt végződnie *kell* a tragédiának.

Ezért kell a költőnek nemcsak gondosan előkészítenie az összeomlást, hanem magát az élményt is művészi megrajzolni: azt az érzést, amelyben a tragikus hős rádöbben arra, hogy a saját maga értékrendszere szerint nagy energiával véghez vitt és értékesnek hitt cselekvés szükségszerűen a semmibe hullott. Az összeomlás tehát csak akkor teljes, ha az a hősnek saját ítélőszéke előtt történik.

⁸ Hasonló megállapításra jut báró Brandenstein Béla, amikor a „magabizás”-ban találja meg a tragikum magvát: „A tragikum lényege az értékhordozó magabizásnak szükségszerűen összeomlásra ítelt jellege és a tragikum, a megrázó bukás a magabizás összeomlása”. Művészetfilozófia. Budapest, 1930. 347. l. és 1939. 403. l.

Ebben a tekintetben a *Bánk bán* szinte páratlanul kiváló tragédia. A hazaszeretet, férfiúi becsület és emberi igazságszolgáltatás értékélményében és értékrendszerében élő Bánk a saját itlőszéke előtt omlik össze, amikor a saját értéknormáján belül értéktelennek, közönséges gyilkosságnak kell minősítenie tettét. Éppen ezt az összeomlást készíti elő és rajzolja meg legművészeiben a költő, — igaz, hogy a Gertrud jellemének kissé zavaros rajza árán. Már a gyilkosság elkövetésekor „reszket a bosszúálló keze”, mert lelke mélyén érzi, hogy nem helyesen cselekedett, de az a tudat, hogy bűnöst büntetett meg, még tartja benne az értéktudatot. Úgy tetszik neki, hogy *jogos* bosszút állt. Az ő értékrendszerén *kívül* nincs ugyan jogos bosszú, de azon *belül* van. Mikor azonban kiderül, hogy a bosszú nem is volt jogos, akkor *saját értékrendszere szerint is* összeomlik.

Ez a tragikus hős tragikus élményének a jelentése. Lehet a hős a legvérengzőbb gonosztevő is, mint a sokat emlegetett Macbeth, ha hite, értékrendszere megdől, a teljes tragikum beáll. Macbeth a szerenese és a varázshatalom értékének hitében mindaddig csorbítatlanul bírja cselekvőképességét, míg a kétértelmű jóslat másik értelme le nem esap rá: megmozdul a birnami erdő, és az anyja méhéből kivágott Macduff áll ki vele viadalra. Ekkor éli át tragikumát:

Légy átkozott nyelv, mely kimondod ezt,
Mert férfiaságom jobb felét véd
El ezzel! Óh, bolond, *ki még hiszen*
Pokol bűvébe! Kétértelműleg
Játszik velünk az: *fülnek mond valót*
Csak, a reményt cserbe hagyja.

Voltaképpen minden tragikus hős hamis értékrendszere Macbeth-jóslat: „kétértelműleg” játszik vele s „fülnek mond valót csak” a „pokol bűvé”. Macbeth esetében a hős már nem a saját értékrendszerén belül, hanem azon kívül veszti el hitét, mert hiszen maga az értékrendszer is hamisnak bizonyul számára. A halál csak végleges lezárása az összeomlásnak.

Ha a hős hite a saját értékrendszerén kívül törik meg és életben marad, akkor út nyílik a megtérésre és újjászületésre. Raszkolnyikov összeroppanását megtérés és vezeklés követi. Ebben az esetben azonban már a tragikum fölött vagyunk, mert a hős önszántából veszi magára a büntetést, még abban az esetben is, ha az törvényszabta büntetés. Ezzel a saját értékrendszere fölött álló új értékrendszert kötelezőnek s az abba való beilleszkedést szükségszerűnek ismeri el. Az ilyen hősnek a sorsa már nem tragikus, hanem tragikumra épülő mártírsors. Dosztojevszkij hősei-nek ilyen sorsára építi fel Vatai László a „szubjektív életérzés” filozófiáját.⁹

⁹ A szubjektív életérzés filozófiája (Dosztojevszkij). 1942.

4. Ami most már a műélvező tragikai élményét illeti, az éppen a visszaját teszi meg annak az útnak, amelyen hozzá az alkotó eredeti élményei eljutottak. A műalkotó a maga élményvilágának a jelentését egy műalkotásba vetítve éli át újra, a műalkotás ezt az átélést közli a műélvezővel, az viszont ennek az átélésnek a jelentését belevetíti a világba s olyannak látja azt, amilyennek a jelentés diktálja.

Ezt a visszautat azonban nem teszi meg minden műélvező ugyanabban az irányban, hanem lelkialkatának és élményvilágának megfelelően többé-kevésbé kitér. Lehet, hogy majd etikai, majd metafizikai egységesítésre törekszik, mint ahogy ezt a különböző elméletírók közül is többen teszik, de lehet, hogy megmarad az esztétikai egységesítés mellett.

Hogy a tragikus hős élménymagjának átélése a műélvező részéről mennyire a műélvező lelkialkatától és élményvilágától függ, arra legjobb példa az *Antigone* sorsa. Antigonét általában tragikus hősnak szokták tekinteni, holott sorsa a modern tragédia értelmében, ahol már olyan élesen elválik a tiszta tragikum a mártíriumtól, nem mondható igazán tragikusnak. Az összeütközés-elmélet egyik altípusa szerint a főhős a fennálló rendelkezésekkel ütközik össze s ennek folytán elbukik. Ezt a magyarázatot méltán hibáztatták az összeütközés-elmélet bírálói is, meg a vétség-elméletéi is. Azonban arra egy pillanatig sem gondoltak, hogy Antigone sorsa nem annyira tragikus, mint mártírsors. A tragédia igazi tragikus hőse Kreon. Antigone haláláig hittel képviseli az isteni törvényt, Kreon pedig a maga rendeletének alacsonyabbrendűségét összetörve ismeri el. Már a teljes tragikum bekövetkezte előtt megинog:

Magam oldom fel őt, kit megköték magam,
Mert látom, legjobb megmaradni őseink
Bevett szokási mellett éltünk végeig.

(Az ősök bevett szokása itt éppen az isteni törvényt jelenti.) Majd a tragikum tetőpontján így ismeri be összeomlását:

Óh jaj! jaj! Senki e földön,
Csak én vagyok, én mindenek oka!
Én voltam az, óh, ki megöltelek,
Én, senki más!
Ide szolgák! Vezessetek el!
Vigyetek innen!
Mert semminél kevesebb vagyok.

Ezzel szemben Antigone bár nagy fájdalommal, de nemes önzéssel parentálja el magát:

... Meg sem holtam s holtá tesz szörnyű végzetem.
De édes a remény, mely utamon kísér:
Örömmel zársz kebledre ott lenn, óh atyám!
S te jó anyám, s te drága testvér jól fogadsz!

Mert megmosám, megszentelém holttestetek,
Saját kezemmel ékesítve helyezém
A sírba. És most, Polynikes, mert veled
Hasonlót tettem, vesznem kell jó tettemért.
Pedig dicséretet mond érte rám a bölcs.

Az a műélvező, aki Antigone sorsában csak azt éli át, hogy fiatalon, Kreon fiával való násza előtt, az élet szeretetének teljességében kell elvesznie, noha szent dolgot cselekedett, de áthágta az uralkodó rendeletét; a maga részéről, tehát szubjektíve, tragikusnak érezheti ezt a sorsot. Maga Antigone is annak érezhetné, ha csak élete és jövőendő földi boldogsága elvesztésére irányítaná tekintetét, mint ahogy egy-két panaszos mondatában fájlalja is fiatal élete és násza vesztét, de a természetes emberi fájdalmat, amely csak emeli áldozatának nagyságát, messze túlszárnyalja az a nemes öntudat, hogy szent kötelességet teljesített s „dicséretet mond érte rá a bölcs“. Így objektíve nem tragikus a sorsa, hanem mártíri. Természetesen ennek teljes átéléséhez szükséges, hogy a műélvező lelkialkata és előbbi élményei alapján az igazságért, a magasabb eszményért való életáldozat készségét át tudja érezni.

5. Ha most már a műalkotáshoz fűződő élményegységek jelentését összehasonlítjuk, azt találjuk, hogy azok a tragikum élményének csak más-más aspektusai. Az alkotó műalkotást megelőző élményvilágának — mint láttuk — az a jelentése, hogy az élet logikai és etikai ellenmondásának feloldása csak az esztétikai szférában lehetséges. Ezt az élményt éli át újra a mű megalkotásában. Így főhőse éppen az ellenmondásos valóság megszemélyesítője. A főhős élményének lényege viszont az, hogy hittel vallott értékrendszere szerint véghezvitt cselekedetei a semmibe hulltak, sőt esetleg értékrendszere is összeomlott. A műélvező élményének jelentése pedig többé-kevésbé hasonló a műalkotóéhoz; az ábrázolt összeomlásban átélt ellenmondás egységbefogásának valamilyen formája. E szerint a három aspektusnak megfelelő alapjelentés: *az élet paradox volta*. Paradoxnak mondjuk az életet azért, mert ellenmondása látszólagos, legalább is az esztétikai szférában feloldható.

6. Az élet ellenmondása azonban nemcsak az esztétikum szférájában válhat paradoxonná, hanem — mint tudjuk — a vallásos hit világában is. Sőt, Kant etikájának példája azt mutatja, hogy az etikum értékvilágában is. Akinek szemében azért valósítható meg az erkölcsi parancs, mert *kell*, annak a számára az élet ellenmondása etikai paradoxonná vált. Vagy Hegel filozófiája nem azt mutatja-e, hogy a logikum szférájában is feloldható az élet ellenmondása? Mindezek a szférák azonban egyaránt a metafizikumba utalnak. Az élet ellenmondása lehet némelyek számára logikai, másoknak etikai, ismét másoknak esztétikai paradoxon, de ezek a paradoxonok minden pillanatban készek átugrani a metafizikum, vagy egyenesen a vallásos hit szférájába. Minket

azonban most egyelőre az érdekel, hogy a tragikum legmélyebb lényegében az élet ellenmondásának esztétikai szférában való paradoxonná szelidülése. Ezért zár ki a tiszta tragikum minden más paradoxont, vagy fordítva: csak ott beszélhetünk tiszta tragikumról, ahol az ellenmondásnak minden más paradoxonná szelidülését kizártuk. Ezért nem tiszta tragikum a héroszelmélet tragikuma. Ugyanis mikor az ellenmondást a magasabbrendű élet lényegéül állította, máris átdobta a paradoxont a metafizikum szférájába.

Mielőtt az életnek ezt a paradoxonra váltható ellenmondását közelebbről meghatároznánk, térjünk vissza most oda, ahol a tragikum határán a mártíriummal találkoztunk.

V.

Láttuk már, hogy mihelyt a tragikus hősnek alkalma van arra, hogy összeomlott értékrendszere romjain egy más értékrendszer kötelező voltát önként vállalja, már nem tragikus hős többé, hanem megtért bűnös, aki a vezeklés minden szenvedését, sőt a halált is kész vállalni az igaznak felismert új értékrendszer szolgálatára. A megtérés nem is jelent egyebet, mint bátran elismerni tévesnek az eddig vallott értékhitet s olyan magasabbrendű értékrendszert választani, amely már nem fenyeget többé a tragikumba való visszahullással. Ez az értékrendszer semmiesetre sem lehet olyan, amelynek legbecesebb értéke a reális értelemben vett élet vagy élettartam, mert akkor a hős benne maradt az ellenmondásban, következésképpen menthetetlenül visszahull a tragikumba. Ezt másképpen úgy is fejezhetjük ki, hogy az új értékrendszernek a középponti értéke a reális világhoz viszonyítva valamilyen módon transzcendens. Ez a transzcendencia azt jelenti, hogy az élet értelme ezen a tapasztalati való világon túl esik. Ezért legáltalánosabb formája a túlvilági életben vetett vallásos hit, de nem szükségszerűen egyetlen formája. Abban is megnyilvánulhat, hogy a hős a legmagasabbnak hitt értékrendszer szerint való magatartást többre becsüli az élet folytatásánál. A mártír magatartás éppen azt jelenti, hogy a mártírnak gyönyörűséget ad a halál, mert úgy érzi, hogy ezzel tett végérvényes *tanúságot* értékrendszerének megdönthetetlen érvényéről. Míg tehát a tragikus hősnek a saját értékrendszere a halál előtt érvénytelennek, élete a halálban értelmetlennek bizonyul, addig a mártírhős értékrendszere érvényének és élete értelmének beteljesedését éppen a halálban éli át. Úgy is mondhatnánk, hogy a tragikus hősnek éppen értékrendszere ütközött össze más, magasabbrendű értékrendszerrel, a mártírhős értékrendszere pedig a halálban került teljes összhangba a legmagasabbrendű értékrendszerrel. A legmagasabbrendű értékrendszer pedig az, amelynek az elismerését mindenkitől megkövetelhetjük a nélkül, hogy ezáltal éppen a legmagasabb-

rendű értékrendszert magát megsértenénk. Voltaképen ezt fejezi ki a Kant kategorikus imperativusza is. Ez pedig az egyetemes emberi értékrendszer. A fenti tényállást tehát úgy is meg lehet fogalmazni, hogy a mártír értékrendszere, éppen a halálban, teljesen összevág az egyetemes értékrendszerrel, vagyis az isteni értékrenddel.

Ebből a megfogalmazásból az is kiviláglik, hogy a tragikus összeütközésben éppen a hős egyéni értékrendszere ütközik össze az egyetemessel. Ennyiben áll az összeütközésemélet-típus ama változatának meghatározása, amely a tragikumot az egyénnek az egyetemessel való összeütközésében látja. Csakhogy ez a felfogás az egyetemeset igen szűk értelemben veszi, mikor az egyénnek a társadalommal, a közösséggel való összeütközésére gondol. Az egyetemeset mint egyetemes értékrendet kell felfognunk.

Most már talán válaszolhatunk is arra a kérdésre, hogy miben áll az az ellenmondás, amely általában az emberi lelkialkatban mutatkozik. Nem egyéb az, mint az egyéni értékelés és az egyetemes értékelés tragikus ellenmondásnak tetsző feszültsége, amely éppen az élet örökös feladat voltát okozza. Kiegyenlíthetetlennek látszik ez az ellenmondás a közönséges értelemben vett való világban. De azért az ember mégis folyton kiegyenlítésére tör. Azért kell a tapasztalati világ szféráján felül magasabb szférákba emelkednie, kinek az esztétikaiba, kinek az etikaiba, kinek a logikaiba, hogy ezt az ellenmondást paradoxonra váltsa. Azonban ez értékszférák egyikében sem sikerül teljesen megnyugtató módon feloldani az ellenmondást, mert ezek a területek éppen a valóságon kívül vannak, tehát a valóság ellenmondását csak a valóságon kívül feloldhatónak mutatják. Csak ha a valóság fogalmát kiterjesztjük úgy, hogy nemcsak a közönséges értelemben vett valóságot foglalja magában, hanem az értékek világát is, akkor látjuk az élet ellenmondását *a valóságon belül* is paradoxonnak, most már *metafizikai paradoxon*nak. Ezt a tényállást fejeztük ki fentebb úgy, hogy mindegyik értékszféra a metafizikumba utal, vagy hogy mindenfajta értékparadoxon kész átugrani a metafizikum szférájába. A metafizikum tehát a lét és érték paradoxon egyége. Ezt a paradoxon egységet adja meg a vallásos hit is. A metafizikum és a religiózum voltaképpen lényegében azonos, mert mind a kettő egy magasabbrendű, igazibb valóságban fogja össze a közönséges értelemben vett valóság és az értékvilág ellenmondását, csakhogy az egyik az értékélményeknek racionális vizsgálatából jut el *az értékeket magában foglaló valóság* fogalmához, a másik pedig pusztán az élmények dialektikus egymásraépülésében. Ennek a dialektikus fejlődésnek a tetőfokán van a mártírium mint az egyéni értékrendszer és az egyetemes, az isteni értékrend egybevágásának a halálban való átélése. Ezért mondhatjuk a mártíriumot az élet metafizikai vagy religionális paradoxonának.

Maga a religiózum az egyetemes értékrendszer valóságban gyökerező voltának mitikus átélése és kifejezése.

Az egyetemes értékelés követelménye és a megvalósíthatóságában való hit ugyanis éppúgy benne van az emberi alkatban, mint az egyéni értékelése. Csakhogy nagyon hosszú az út attól az állapottól, amikor az egyén a *neki tetszőt tartja kellőnek*, addig, amikor a *kellőt találja neki tetszőnek*. Azonban az egyéniségnek, ha fejlődését végigfuthatja, mégis csak szükségszerűen ez a legvégső állomása, hiszen *az egyéniség éppen az a mód, ahogyan valaki elveszti egyéniségét s felolvad az egyetemesben*.

Az értékélményeknek ez a dialektikus egymásraépülése¹⁰ (amint azt *Az ember tragédiájában* művészi ábrázolásban szemlélhetjük¹¹) a tragikumon át is vezethet ugyan, de nem szükségszerűen. Nagy összeomlás nélkül, a hit és kételkedés dialektikáján át is el lehet jutni a teljes bizonyossághoz. A meglévő hitben való kételkedés éppoly építő ereje az igaz hitnek, mint a régi hamisnak bizonyulása és tragikus összeomlása. A legtöbb lélek az egészséges kételynek ezt a termékenyítő útját járja. A kétely természetesen lehet terméketlen is, valamint a naiv hit is meddő. Vannak, akik csak azért hisznek, mert kételkedni nem tudnak, vannak, akik csak azért kételkednek, mert hinni nem tudnak, de az igazi termékeny kételkedés az, ha valaki azért kételkedik, hogy nagyobb bizonyosságra jusson. A végső bizonyosság pedig nem lehet más, mint annak a tudata, hogy az ember örök feladata egyéni értékelésének összeegyeztetése az egyetemes értékrenddel, s hogy ennek az összeegyeztetésnek, ha másként nem, az életnek az értékekért való feláldozásában megvan a lehetősége.

VI.

Az elmondottak eredményét úgy foglalhatjuk össze, hogy a tragikum mint esztétikai paradoxon sajátos esztétikai egység-típus, a mártírium pedig metafizikai, vagy még inkább religiónális. Újra felmerül tehát a kérdés, vajjon — mint ahogy a tragikum, esztétikai egység-típusként metafizikait pótol — nem lehet-e a religiózum egységesítő elve, a mártírium, egyben esztétikai egység-típus is. Erre a kérdésre úgy válaszolhatunk legegyszerűbben, ha feltárjuk az esztétikai egység-típus fenomenológiai lényegét.

A tragikum egységesítéséről a tragikum élményével kapcsolatban már mondtunk annyit, hogy az voltaképpen nem más, mint az életben adott szemlélhető mozzanatoknak éppen a szerint az elv szerint való csoportosítása a költői ábrázolásban, amely elv

¹⁰ V. ö. Gróf Révay József: Az erkölcs dialektikája. Budapest, 1940.

¹¹ L. Lengyel Lajos: A filozófia alapproblémája *Az ember tragédiájában*, ssh. XXVIII. 142—166. l.

az alkotóművész élménymagjának a jelentése, hogy t. i. az élet, az emberi sors feloldhatatlan ellenmondást rejt magában. Azt is említettük, hogy egy konkrét emberi sors, de még inkább az emberi sors mint fenomenológiai lényeg, nem minden mozzanatában tragikus, hanem csak az egyes mozzanatok esztétikai kiválogatása és csoportosítása, vagyis éppen a sajátos egységesítő elv alkalmazása által válik azzá. Arról is volt szó, hogy ilyen egységesítő elv alapján a mártírsors nem ábrázolható. Már pedig a történeti példák szerint az is szerepel esztétikai tárgyként. Nyilvánvaló, hogy ilyenkor a mártírsorsot a maga sajátos religionális egységesítő elve alapján ábrázolja a műalkotó. E mellett a mártírsorsról is elmondhatjuk a fentieket, hogy t. i. egy konkrét emberi sors nem minden mozzanatában mutat mártírmagatartást. Hogy az emberi sorsot, vagy *egy* konkrét emberi sorsot mártírsorsnak lássunk, ahhoz már szükség volt éppen a mártírium lényegének megfelelő mozzanatok kiválogatására. Ez a bizonyos szempontból való kiválogatás és a nyomán járó egységbefoglalás tehát jellemzi az emberi sorsnak mint mártírsorsnak a bemutatását is. Ha ez szemlélhető vagy csak szemléletes módon történik is, mint ahogy a vallás mitosznyelvén is történik, akkor már tulajdonképpen művészi alkotásról van szó. Voltaképpen az embernek az Istenhez mint a legfőbb értékek foglalatához való viszonya vallás formájába öntve már maga is műalkotás. Vagyis a mártírium, amikor religionális egységesítő elv, ugyanakkor esztétikai egységtípus is. Csakhogy az esztétikai egységtípusok közül éppen az, amely az esztétikumnak a religiózumba való áthajlását mutatja. Ez éppen arra a tényre visszamutató lényegmozzanat, hogy a művészet is abból az ősegyeségből vált ki, amelyből a tételes vallás és filozófia is, t. i. a vallás-művészet-filozófia ősegyeségből, a mitoszból. A művészet tehát a mártírium egységtípusán keresztül maradt szerves egységben a vallással: a mártírium az esztétikumot és a religiózumot összetartó egységtípus, mint ahogy a humor meg az esztétikumnak a filozófikummal való érintkezésére utaló egységesítő elv.

Ha most még a tragikumnak és a mártíriumnak a lehető esztétikai egységtípusok rendszerében való elhelyezkedését akarjuk tisztázni, akkor azt kell kinyomoznunk, hogy a fent érintett egységtípusokon kívül van-e még más, tényleges költői egységesítésből könnyen kimutatható típus.

Vizsgálódásunk elején említettük, hogy a népmese egységesítő elve legtöbbször nem a humor, igen ritkán a komikum (groteszk) és sohasem a tragikum. Azonban azt is bátran kimondhatjuk, hogy nem is a mártírium.

A tragikum az erkölcsi parancsnak az emberi lelkialkat belső ellenmondása miatt be nem teljesíthető voltát hangsúlyozza; a mártírium a magasabb értékrendszernek, tehát az erkölcsi pa-

rancsnak a halálban való beteljesedését. A népmese — mint látuk — egyiket se. Az még azt a naiv hitet vetíti műalkotásba, hogy a földi életben jók és rosszak ütköznek össze s az igazságszolgáltatás, csodás lények és csodák által, a jó jegyében küzdő hőst diadalra juttatja. Ugyancsak a jó jegyében, igaz ügyért isteni beavatkozással, sőt egyenesen isteni megbízásból harcoló hős győz a naiv eposzban is a rosszat, a hamis ügyet, az ellenséges és alacsonyabbrendű istent szolgáló hatalommal szemben. Ennek az egységesítésnek az alapelve tehát az, hogy a jót képviselő hős sok viszontagság, sok veszedelem, nagy szenvedés árán, de győz: a rossz győzelme mindig csak látszólagos, időleges, felszíni; a végleges győzelem mindig a jóé.

Nem nehéz ebben az egységesítő elvben pl. a Jókai regényeinek egységesítő elvére ismerni, aki — mint tudjuk — mesét vagy eposzt írt jól elhíttett realis környezetbe illetve mese-, illetve eposzhőseit, szóval hőrszait.¹² Említettük már azt is, hogy tragédiát meg azért nem tudott írni, mert akkor meg a tragikumon felülálló mártírhőst ábrázolt.

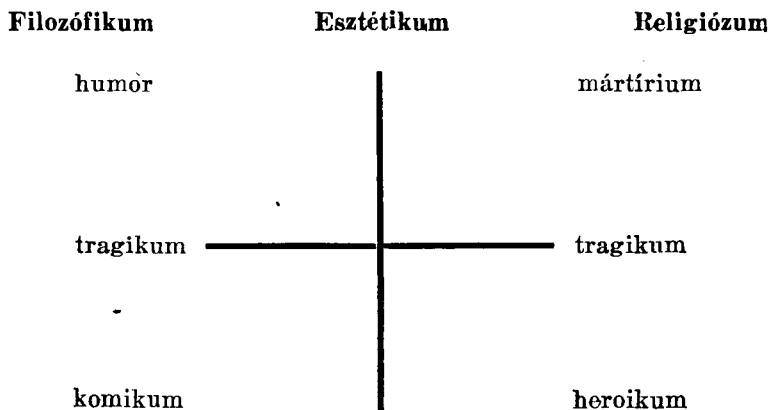
Ebből két eredmény is önként hull az ölünkbe: adódik először a keresett, eddig elhallgatott egységesítő elv, amelyet legtalálóbban talán heroikumnak nevezhetnénk, másodsor pedig az a megállapítás, hogy ez az egységtípus *alatta* van a tragikum egységtípusának, éppen úgy, mint ahogy a mártírium meg felette, mert éppen úgy innen van az emlegetett erkölcsi széksziszen, mint ahogy a mártírium túl van rajta.

Azt sem nehéz meglátni, hogy a komikum kifordított heroikum. A komikus hőst éppen úgy alattunk állónak érezzük, mint a hőrszt felettünkvalónak, de ugyanakkor a komikumot tragikumon alulnak éppúgy, mint a humort tragikumon felülinek. A komikumban összefogott ellenmondás nem általában az emberi alkat, hanem csak a nálunk alacsonyabbrendű alkat vonásának látszik. A komikus hős számára a saját alkata nem is ellenmondó, hanem természetes, normális. Természetesnek érzi az ellenmondót úgy, hogy nem látja az ellenmondást. Mi azonban (a műélvezők) meglátjuk s éppen ennek folytán érezzük magunkat magasabbrendűnek. A komikum kifordított paradoxon: a látszólag összefoghatót ellenmondónak látjuk meg.

A humorra meg azért mondhatjuk, hogy felül van a tragikumon, mert a mindnyájunk alkatában rejlő ellenmondást felismerve és a tragikum mélységeit átélve, *bölcs* magatartásban, önvédelemből szándékosan tudja leszállítani az ellenmondást a tragikum szférájából a komikuméba.

E rövid szemle alapján önként adódik az esztétikai egységtípusok rendszerének szemléltető feltüntetése:

¹² Zsigmond Ferenc: Jókai. 1924.



A tragikum vízszintes vonalán alul eső egységesítés az erkölesi és logikai szkepszisen alul van oly módon, hogy a baloldal inkább a szemlélő alany logikai fölényét, a jobboldal a szemlélt tárgy (hős) erkölesi fölényét mutatja. A tragikum vonalán felül eső, egységesítések felül vannak a logikai és erkölesi szkepszisen, mégpedig úgy, hogy a baloldal a szemlélőnek teljes logikai fölényét, a jobboldal pedig a szemlélt hős teljes etikai fölényét jelzi. Így a baloldalon az esztétikumban szerveződő értékélmény logikai vonásaival a filozófikumba, a jobboldalon pedig etikai mozzanataival a religiózumba hajlik.

Fentiekben tehát a különböző értékélmények egybeszőződésének elve alapján a tragikumot az értékszkepszis vonalába eső tiszta esztétikai egységtípusnak, a mártíriumot pedig a szkepszis vonalán felül álló vallásos-metafizikai összefogásnak, de egyben az esztétikumnak a religiózumba hajló egységesítő elvének ismerjük fel. Mint ilyennek igyekeztünk megtalálni a helyét az esztétikai egységtípusok rendszerében s ezzel az egyes értékszférák öllekezésére is némi világosságot óhajtottunk deríteni.

JOGTUDOMÁNY ÉS JOGBÖLCSELET.

Írta: HORVÁTH R. KÁROLY.

Két birodalom polgárai vagyunk egyszerre. Pszicho-fizikai realitásunknál fogva a természet világába tartozunk, lelki folyamataink azonban eszméket, értékeket hordoznak magukon s ezáltal az értékek világának is részeseivé válunk. Ezek az eszmék és értékek teszik lehetővé, hogy „szellemi értelemben egyenesen járhassunk“. Ezek az eszmék és értékek pedig nem valami elérhetetlen messze-ségben lebegnek felettünk, nemcsak olyanok, mint a sarkosillag, amely irányítóul szolgál az élet tengerén hajóznak, hanem elvileg egyben konkretizálhatók, megvalósíthatók s így részeivé, alkotó elemeivé válnak magának az életnek. A természet világa „adott-ként“, az értékek világa ezzel szemben „kellőként“, meg-megújuló cselekedeteinkkel, magatartásainkkal szemben „feladatként“ jelentkezik számunkra. Ha soha el nem érhető magasságban lebegnének ezek az értékek, egyáltalában nem volna értelme, hogy törődjünk velük, feladatjellegük illuzóriussá válna előttünk. A tapasztalat azonban éppen azt mutatja, hogy a természet minden értéktől mentes világára felépítjük a kultúra világát, amely nem más, „mint azon dolgok összessége, melyeket az értékcélok szerint cselekvő ember vagy közvetlenül hozott létre, vagy pedig ha már megvannak, legalább a hozzá tapadó értékek kedvéért szándékosan ápol“ (Rickert). Így jön létre a kultúra, az „értékes valóság“ világa, amely tehát középpontot foglal el egyrészt az értékmentes természet, másrészt a lelki aktusainkról lefejtető, érvényességgel rendelkező értékek világa között, s e kettőnek mintegy szintéziseként jelentkezik. Az értékmentes valóság és az érvényességgel rendelkező értékek világa egymás közötti viszonyának legmélyebb gyökerében való további vizsgálata már metafizikai probléma.

A tudomány, általánosan elfogadott nézet szerint, az egy tárgyra vonatkozó igazolt megismerések foglalatja. Ez a tárgy, ennek sajátos természete határozza meg egyben az illető tudomány módszerét is, mert a módszer lényegében nem más, mint a célhoz vezető út. A természettudományok tárgyának s így egyben magának a természettudomány elvi alapjának és módszerének meghatározásán a XVII. és XVIII. század szaktudósai és filozófusai sokat fáradoztak. Fáradozásaik eredménye a königsbergi bölcselel meghatározásában teljesedett be. Meghatározása szerint a természettudománynak a módszertana számára is irányadó tárgya: a valóság, „amennyiben ez egyetemes törvények szerint meg van határozva“. A természettudós a térben és időben lefolyó jelenségeket az okozatos összefüggés szempontjából vizsgálja s az egyedinél is csak

addig időzik, míg benne megtalálja az egyetemeset, a különös már nem érdekli. A természetmegismerés tehát, logikai lényege szerint, egyetemesít. Azt természetesen nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a természettörvények maguk is logikai fogalmak és a természet csakis azért érthető meg számunkra, mert — miként Bauch mondja — maga is értékek, az igazságértékek által van meghatározva.

A kultúrtudományok aránylag sokkal fiatalabb tudományok, s így elvi alapjuknak kidolgozása befejezettnek még ma sem tekinthető. Sőt éppen korunkban ismét egyre több hangot hallunk „a szellemtudomány lehetetlenségéről“. A kultúrtudományról általában azonban negatív kimondhatjuk, hogy nem természettudomány, azaz tárgya nem az egyetemes törvények szerint meghatározott valóság. A kultúra világában nem az okozatos láncszerűség uralkodik. A kultúra birodalma a tudatos emberi cselekedetek és az ezek által létrehozott javak világa, a szabadság világa. Azaz felteszi az ember szabad állásfoglalását az értékekkel szemben, a szabad akaratot. A kultúra világa azonban — miként említettük — a természet világán épül fel s így a kultúrjelenségek empirikus valóságot és nem érzékelhető értékeket egyesítenek magukban. A tapasztalati valóság éppen azáltal lesz kultúrjelenséggé, hogy értékeket hordoz magán, azokkal vonatkozásban áll, mégpedig nemcsak az igazságértékekkel, hanem más, vallási, erkölcsi és esztétikai értékekkel is. A kultúrtudományok tárgyának ez a jellemző sajátossága megadja általánosságban módszerét is, amely nem lehet egyéb, mint értékvonatkoztató eljárás.

A jog nem tapasztalati valóság. Létezését mindig csak egyes emberi cselekvésekben ismerhetjük fel, amely emberi cselekvések éppen azért, mert a jog tapad hozzájuk, kapnak jogi jelentőséget. A jogjelenség történeti és társadalmi jelenség, azaz kultúrjelenség. Így az egyes jogtudományok, mint az ú. n. dogmatikus, vagy tétéles jogtudomány (jurisprudencia), a jogtörténet és a jogpolitika is a kultúrtudományok körébe tartoznak. Tárgya szerint voltaképpen a jogbölcselet is jogtudomány, lényege szerint azonban inkább bölcselet. „A jogbölcselet filozófus és nem jogász. Ezért igazság szerint a bölcseleti fakultáshoz tartozik. Mindenekelőtt is az általános filozófia ama területei művelésének kell magát szentelnie, amelyek az egyes szaktudományokhoz átvezetnek, azaz nyelv-, természet-, művészet-, vallás-, társadalom- és gazdaságfilozófiával kell foglalkoznia. További előfeltétel, hogy e mellett az illető szaktudomány ismereteivel is tisztában legyen“ (Emge). A magyar jogbölcseleti irodalom művelőinek nagy értéke éppen abban rejlik, hogy mindkét szempontot, a filozófiai és a jogit tökéletesen egyesítik magukban.

A jogtudományok közül különösen az ú. n. dogmatikus, vagy tétéles jogtudományt, a jurisprudenciát éri sok támadás. Tudomány-

voltát gyakran kétségbevonják, sőt tagadják. A fő érv ellene az, hogy művelője íróasztala mellett csupán szavakkal való játékot űz s örömet leli abban, hogy az élettől, annak folyvást megújuló szükségleteitől egyre távolabb eső, üres fogalmak rendszerét építi fel azokból. Mennyivel közelebb áll az élethez a fizikus, vagy a kémikus, akiknek munkájából az élet közvetlen hasznot meríthet! Egyébként a természettudós vizsgálódásának a tárgya is más: a kézzelfogható, érzékelhető, tapasztalható világ, amely lényegében állandó s nem változtatható meg emberi önkény által. Ezzel szemben a jurisprudence tárgya bizonyos helyhez és időhöz kötött, s minthogy tehát maga a tárgy is folytonosan változik, megállapításai nem egyetemes érvényűek, s elég a törvényhozónak három szava ahhoz, hogy a jurisprudence összes megállapításaival együtt „makulatúrává” váljon. Az a körülmény pedig, hogy a jurisprudence a tudomány igényével lép fel, a tudományjellegét még meg nem adja neki. A jurisprudence tehát a legjobb esetben „jogi mnemotechnika”, de semmiesetre sem tudomány.

Helytállóak-e azonban ezek az érvek? Valóban le kell-e mondani a jurisprudence művelőjének arról az igényéről, hogy szak tárgyát tudománynak tekintse? Valóban csupán „élettelen formalizmusban”, „jogászi szörszálhasogatásban” merül ki egész munkássága? Azt el kell ismernünk, hogy a jurisprudence nem egyszerű betűk és szavak élettelen magyarázatává lett (Buchstabenjurisprudenz), a konkrét tapasztalati jogszabályok tartalmából megváltozhatatlan, merev fogalmakat alkotott, amelyekből az elevenen lüktető élet konkrét szükségleteire tekintet nélkül újabb jogszabályokat vélt levezethetni („inverziós eljárás”). Abból a körülményből azonban, hogy egyes jogtudósok a jurisprudentiát helytelen irányban művelték, még nem lehet következtetést vonni magának a jurisprudentiának tudományjellegére. Kérdéses persze az is, hogy a tudománynak feltétlenül gyakorlati célok közvetlen szolgálatában kell-e állania. Nézetünk szerint minden tudomány az életet szolgálja, ha az igazságnak odaadó szolgálója.

A természettudomány tárgya kétségtelenül más, mint a kultúr-tudományé. S a jurisprudence a kultúrtudományok körébe tartozik. Minderre már rámutattunk s kiemeltük, hogy a kultúra nem az okozatosság, hanem a szabadság világa. A kultúrában a szabad döntés és nem az okozatos törvényszerűségek uralkodnak. A kultúrvalóságot az értékvonatkozás jellemzi. A kultúrtudomány tárgyának ez a jellemző sajátossága természetesen lehetetlenné teszi, hogy a természettudomány módszerét reá kiterjessze. Ezzel a módszerrel vizsgálva a valóságot, az csak természet lesz és elsikkadnak a hozzá tapadó értékek, amelyek pedig ezt a valóságot éppen kultúrvalósággá teszik. Valamely tudományág módszerbeli tulajdonságainak más tudományokra való kiterjesztése nem szokatlan jelenség. Nagy gondolkodók estek már ebbe a hibába. A platoni tudományelmélet,

a geometriát véve alapul, kimondotta pl., hogy a tudományos megismerésnek csak az lehet a tárgya, amit négy jegy jellemez, és pedig az, hogy általános, anyagtalan, változhatatlan és szükségszerű. Ezzel természetesen távolról sem állítottuk azt, hogy a kultúrtudományok körében a természettörvények bizonyos fokig jelentőséghez nem jutnak, hiszen a kultúrvalóságot az okozatos lét és az értékvilág mintegy szintézisének tekintettük. Csak azt akartuk megvilágítani, hogy a kultúrtudomány sajátos módszere nem a természettudomány módszere s ez az előbbinek tudományjellegéből mitsem von le. Így vagyunk a jurisprudenciával is.

„Pusztá ténymegállapítás egymagában még nem tudomány.“ A kultúrtudomány is bizonyos értelemben egyetemesít, de a fogalmak egyetemességének határát itt mindenkor valamely kultúrérték határozza meg.

A jurisprudence a valamely helyhez és időhöz kötött jogszabályok összességét vizsgálja. Valóban igaz-e a jogi pozitívizmus „quidquid principi placuit legis habet vigorem“ elve és megfelel-e a valóságnak, hogy „drei berichtigende Worte des Gesetzgebers und ganze Bibliotheken werden zur Makulatur“ (Kirchmann). Ez esetben a jurisprudence csupán annak a ténynek a megállapítására szorítkozhatna, hogy bizonyos helyen és időben minő jogszabályok vannak érvényben és ennek a jogi anyagnak a rendszerbe állítása és fogalmakba sűrítése által a jogalkalmazás munkáját megkönnyítheti, de tudományos szempontból munkája jelentőséggel nem bír. Ennek a gondolatnak végső következtetésében abszurd volta, úgy gondolom, annyira evidens, hogy bővebb bizonyításra nem szorul. A kultúrvalóság mindig bizonyos kultúrértéktől meghatározott valóságot jelent s így a jogalkotó is, amikor a jogalkotáson keresztül jogi jelenségeket teremt, bizonyos kultúrérték irányában állást foglal, azáltal meg van kötve. A szabad akarattal rendelkező ember az értékek ellen is dönthet, de ezáltal cselekedete értékellenes s így kultúrelles is lesz.

A jurisprudence és általában minden jogtudomány tárgya a jog, amely egész életpályánkon végigkísér. Ott áll a bölcsőnkéi és a sírunknál egyaránt. Óvó szárnyait kiterjeszti még a bölcső előtti időre is, amikor pl. a méhmagzatnak, mert élveszületése esetén személy lesz, rendszerint kinevezendő gondnok útján (1877. évi XX. tc. 30. §; 1894. évi XVI. tc. 128. §) előre biztosítja az akkor őt megillető „jogokat“. „Nasciturus pro jam nato habetur, si de ejus commodis agitur.“ Sőt személyiségünket, erkölcsi integritásunkat megvédi a földi világról való eltávolításunk után is (pl. a szerzői jogvédelem; az 1914. évi XLI. tc. 22. §-ában meghatározott meghalt ember, vagy emléke meggyalázásának vétsége). Minden lépésünk vonatkozásban van vele, mint az árnyék kísér bennünket és rögtön működésbe lép, mihelyt tiltó vagy parancsoló előírásaival ellenkező magatartást

tanúsítunk. Belőlünk fakad, „hominum causa omne jus constitutum est“, és mégis gyakran ellenünk fordul. Míg megfelelünk előírásainak, míg bensőnkéből fakadó szabad akaratelhatározásunk előírásaival megegyezik, azt sem érezzük, hogy van és hat, mert létezése éppen olyan természetes, miként a levegőé. De tüstént szörnyű és tragikumká mélyülő benső lelki konfliktusba kerülünk, ha a lelkiismeretünkre tekintettel cselekedeteink, külső magatartásaink egyedüli és kizárólagos zsinórmértékül fel- és elismert erkölcsi maximák a jog által megkívántaktól eltérő, azokkal szembehelyezkedő tetteket írnak elő a számunkra. A jog pedig elvileg az egész embert és rajta keresztül az egész életet a maga hatókörébe vonja. „A jog szuverénitása éppen abban áll, hogy minden társas életviszonyt szabályozása körébe vonhat“ (Moór). Életmegnyilvánulásainkat és viszonyainkat, a legegyszerűbektől a legbonyolultabbakig, mind jogi szálak szövik keresztül. Néha privilégiumokban, kiváltságokban részesít, lehajol a gyengébbhez s védelmezi különösen a gazdaságilag erősebbel szemben, míg más esetben — bizonyos elgondolásoktól vezettetve — kiveszi egyes emberek kezéből még a mindennapi kenyeret is. A természet alakulásának és fejlődésének menetére is irányító befolyást akar gyakorolni, egyes kiragadott, ú. n. természettörvényt vezérlő elvével emel és — bár „de internis non judicat praetor“ — mégis behatol legbensőbb érzelmi világunkba is s minthogy az meghatározott cselekvésekben jut kifejezésre, amely cselekvéseket pedig tilt, ezen a módon azt is a maga elgondolásának megfelelően átformálni, átalakítani iparkodik. Előírja a „ejus regio, ejus religio“ elvét, melynél fogva a fejedelemnek jogában áll népének vallását meghatározni, annak ellenére, hogy az erkölcs tiltja azt, hogy valaki másnak belső ügyeibe beleavatkozzék.

De jog-e mind az, ami a jog „látszatát“ magán hordja? Vagy valóban van a jogszabályok között olyan, amely csupán a „hamis pénzhez“ hasonlít, ami nem pénz ugyan, de a felületen szemlélőben annak képzetét kelti fel? Mi a jog kritériuma?

Erre a kérdésre maga a jurisprudencia nem tud választ adni. A magánjog tudománya azon magánjogi szabályok foglalatja, amelyek bizonyos állam területén bizonyos időben hatályosak. A büntetőjog tudománya megmondja, hogy minő cselekedetektől és magatartásoktól kell tartózkodnunk, illetőleg mit kell tenni, hogy az állam jogszabályokban meghatározott büntető hatalmát elkerülhessük. Így folytathatnók ezt tovább a jurisprudencia többi, egymástól elkülönült tudományágai tekintetében is. A tételes jogász rendszeresen és részletesen megismerteti bennünket a jogszabályok tartalmával, de azt, hogy az általa ismertetett szabályok valóban jogszabályok, tényként elfogadja. A maga szaktudományának alapján nem tudja eldönteni azt a kérdést, hogy nem kerültek-e a különböző tételes jogtudományok anyagába oly szabályok, amelyek nem is jogszabályok.

Mi a jog? „Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht.“ Kantnak ez a megállapítása még ma is helyes. Ennek a kérdésnek a megválaszolása a jogbölcselet középponti problémája. S minthogy a jogtudományok tárgya a jog, annak, és sajátos természetének, meghatározása e tudományok módszerét is meghatározza.

A jogbölcselet a jogot nem térben és időben lefolyó konkrét megnyilvánulásaiban, hanem tértől és időtől elvonatkoztatva, *sub specie totalitatis* vizsgálja. Éppen ezáltal válik bölcseleti jellegűvé, bár az a körülmény, hogy a Mindenségnek csak egy kis darabját vizsgálja ily szempontból, szakfilozófiává teszi. A jogbölcselet a jogot a maga totalitásában háromféle szempontból vizsgálhatja. Kutathatja, hogy melyek azok az elemek, amelyek a különböző helyen és időben létrejövő jogszabályoknak éppen jogi jellegüket kölcsönzik s hiányuk e jogszabályok jogi mivoltának megszűnését idézné elő. A jogbölcselet ilyen irányú kutatása tehát a jogfogalom meghatározásához vezet. A jog az emberi cselekvéseken keresztül hat, a maga tartalmi előírásait azokon át akarja a reális világba átültetni, az ember azonban pszicho-fizikai realitásánál fogva maga is a természet világának darabja, maga is az okozatosság törvényének van alávetve, azáltal maga is meg van határozva; e körön belül tehát nem szabad, a jog normatív előírásainak megfelelni nem képes. A jogjelenségeket másrészt kultúrjelenségekként ismertük meg s így magának a jognak is vonatkozásban kell lennie a kultúrértékekkel. Ezeket a szempontokat figyelembe véve, a minden előítélettől mentes jogbölcseletnek a jogot, természetének megfelelően, formai oldalán kívül vizsgálnia kell tartalmi és értékoldaláról is. Mindezekon felül a jogbölcselet problémaköréhez tartozónak vehetjük a jogtudományok módszerének kérdését is, bár ez a feladat inkább tudományelméleti.

„Die Frage nach dem Rechtsbegriff ist die Grundfrage aller Rechtswissenschaft“ (Bluntschli). A jog filozófiai története pedig évszázadokon keresztül a természetjog gondolatával forrott egybe. A természetjogi felfogás szerint minden ember által tételezett, pozitív jog érvényességének alapja egy általános és örökérvényű, abszolút értékű jog: a természetjog. Ez a természetjog pedig bizonyos fajtájú erkölcs. Ebből a természetjogból, amelynek tartalma: a „*jus suum cuique*“, „*per modum conclusionis*“, vagy „*per modum determinationis*“ levezethető minden emberi, tételes jogszabály, amely ennek megfelelően ugyancsak bizonyos fajtájú erkölcsi szabály. A természetjog a jogot csakis értékoldaláról vizsgálta és annak szociológiai alapjaira nem tekintett. Főleg a természetjogi felfogás hatására állt elő a jurisprudencia történetében az általunk már említett „inverziós eljárás“ is.

A XIX. század elején fellépő jogtörténeti iskola a természetjogi felfogás uralmának látszólag véget vet s utat nyit a jogi

pozitivizmusnak, amely szerint a jogi normákat meghatározott emberi autoritás „mesterségesen“ s mindentől függetlenül tételezi. Beletemetkezik a tények világába és teljesen megfelelkezik az értékek létéről. S minthogy ennek folytán a tételezett jogból hiányzik a természetjoghoz, annak abszolút értékességénél fogva fűzött helyeségi belátás, a jog fogalmához lényegileg hozzátartozónak veszi a kényszert, amelynek alkalmazásával, vagy legalábbis alkalmazásának kilátásba helyezésével a jogszabályok a maguk normatív előírásaikat a reális életben megvalósíthatják. Ezt a kényszert pedig oly értelemben tekintik a joghoz tartozónak, mint az okozatos világ egy darabját. Szociológiai vizsgálódásokat folytat és szem elől téveszti, hogy „a normatív tényállás nem más, mint az értékek rendje a valósághoz való viszonyában“ (ahogyan azt valaki nemrégiben megfogalmazta). De éppen ez utóbbi szempontra tekintettel helyesen jár el, amikor „az ember tapasztalati adottságaival számol s ezekre alapozza a jog létét és értelmezését“ (Horváth Sándor O. P.).

A pozitivisták felfogás értelmében jog és törvény azonos fogalmak. A jurisprudencia feladatát csakis a törvények magyarázatában, egybevetésében és szolgálai értelmezésében látta.

A természetjogi gondolat azonban ott lappang a pozitivisták gondolkodók felfogásának mélyén is, hogy azután napjainkban halottnak vélt poraiból új életre támadjon. A természetjog helyes meglátásai egyre nagyobb tért hódítanak: jus naturae expellás furca, tamen usque recurrit. Itt természetesen nem a ködös mithoszból táplálkozó, tudománytalan természetjogi felfogásra gondolunk. A jövő jogbölcseletének a természetjog és a jogi pozitivizmus értékes meglátásait termékenyen egyesítenie kell magában s „ilyen módon a modern jogfelfogásnak és azzal a jogfilozófiának lényegében ugyanaz a feladat adódik, mint egész mai bölcseleti kultúraszemléletünknek általában: hogy olyan mélyreásott és egyetemes és igazságokban feltétlenségüket feltáró alapokat találjon mindenféle pozitív jog számára, amelyeken annak határtalan speciális gazdagsága és sokszínűsége mégis gyökereiben egységesen, ellentmondás nélkül, ezért egészében harmonikusan és erkölcsi értékességével életet hordozóan, nem pedig azt önkényesen elnyomva és rombolva, épülhesen fel“ (Brandenstein).

A jog fogalmának részletezésébe nem bocsátkozunk. Az eddigiek során is elegendő támpontot kaptunk ahhoz, hogy a jogtudományok tárgyának, a jognak mivoltára nézve következtetést vonjunk. A jog társadalmi szabály, norma s mint ilyen nem azt állapítja meg, hogy a társadalom tagjai ténylegesen miként cselekszenek, vagy a jövőben miként fognak cselekedni, hanem azt írja elő, hogy miként „kell“ cselekedniök, minő magatartást „kell“ tanúsítaniök. „A jog nem létrehozója az emberi társas tevékenységnek,

hanem azzal szemben csupán a korlátozás és beavatkozás szerep-körét tölti be (Moór). Ezzel kapcsolatban megelégszik azzal, ha a külső cselekmény, a „teljesítmény“ megegyezik előírásaival, de azoknak még fizikai kényszer alkalmazásával, illetőleg annak ki-látásba helyezésével is feltétlen érvényt szerez. Ezt a kényszert a jog szempontjából nem szabad azonban pusztán factumként, ténylegességgként felfognunk, hanem azt normatív jelentésében kell meg-ragadnunk. „Sollen Vollstreckungszwang und Strafe den Rechts-charakter einer Norm bedingen, so müssen sie selbst Bestandteile des Rechts, dah. von gleicher Qualität sein, also dessen Charakter als Normen äusseren Verhaltens teilen. Mit anderen Worten, sie müssen selbst wieder Gegenstand, Inhalt von Normen sein“ (Na-wiasky).

A jogot, amely tehát ideális léttel rendelkező normáknak, sza-bályoknak nagy rendszerét jelenti, a mindennapi élet szükségletei-nek megfelelően emberi autoritás tételezi, teremti meg. Ez a jog ténylegesen létező jognak csak akkor tekinthető, ha konkrét norma tartalmát az aktuális valóság világa visszatükrözi. A jog normatív tényállásában azonban az értékek rendjének a tényleges valósághoz való viszonya jut kifejezésre. A jog az emberi cselekedetek, magatartások értékmérője kíván lenni s így ehhez az alapot az erkölcsi értékek szolgáltatják. Az a jog, amely az erkölcsi értékrendnek meg nem felel, hanem azzal ellentétben áll, elveszíti jogi minőségét, nem jog többé, hanem pusztán tény, önkényes hatalmi parancs, amely nem kötelező, s amellyel szemben az egyébként igazságos ellenállás kifejtése jogos. A jogalkotó tehát szabadon teremthet jogot, de amikor jogot alkot mind a reális világ konkrét adottságai, mind pedig az erkölcsi értékrend követelményei által meg van határozva, s ha bármelyik ellen is vét, az általa teremtett jog nem jog, mégha annak látszatát is viseli magán.

Így méltán elmondhatjuk, hogy a jogalkotás az igazságosság megvalósításának művészete. Különösen nehéz művészet ez nap-jainkban, amikor az élet az elmélyedésre oly kevésbé alkalmas. S a modern ember képe ugyancsak nem sok reménnyel kecsegtető. Nagyon jellemzően írja N. Hartmann „Ethik“ című művében: „Der moderne Mensch ist nicht nur der rastlos Hastende, er ist auch der Abgestumpfte, Blasierte, den nichts mehr erhebt, ergreift, zuinnerst packt. Er hat schliesslich für alles nur noch ein ironisches oder müdes Lächeln. Ja, er macht am Ende gar eine Tugend aus seinem moralischen Tiefstande. Das nil admirari, seine Unfähigkeit zu Verwunderung, Staunen, Begeisterung, Ehrfurcht erhebt er zum stehenden, gewollten Lebenshabitus. Das unberührte Hinweggleiten über alles ist ein bequemer modus vivendi. Und so gefällt er sich in der Pose des Darüberstehens, die sein inneres Leerausgehen verbirgt.“

A jog lényegének körvonalazása után most már megvilágíthatjuk az egyes jogtudományok feladatát is.

A jurisprudence a jogszabályok tömegét a maguk összefüggésében vizsgálja, azokat magyarázza, értelmüket megállapítja és egységes rendszerbe foglalja. A jog norma s így a jurisprudence normatív tudomány. A jog létehez azonban hozzátartozik a pozitívitás is, tehát az, hogy a reális életben ténylegesen hasson. A jurisprudence ezért az általa vizsgált normák kiválogatásánál nem járhat el önkényesen, figyelembe kell vennie a szociológiai alapot is, amelyen keresztül azok kifejezésre jutnak. A tények közül azonban csakis azok érdeklők, amelyek nem csupán pusztán tények, hanem egyúttal normatívitást is hordoznak magukon. A jurisprudence kiindulási pontja tehát jogszociológiai.

Az így nyert anyagot a jurisprudence azonban még egy szűrőn kell átengednie, amikor azt az erkölcsi értékrend megvilágítása elé állítja és kiostálja belőle mindazokat az elemeket, amelyek ezzel az értékrenddel, annak követelményeivel ellentétben állnak. A jurisprudencehoz, annak műveléséhez tehát a szabad erkölcsi értékelés is hozzátartozik. Ezt a szempontot működésének köréből kizárni nem lehet. A jurisprudence azonban ilyenkor sem jogalkotói, hanem csupán jogmegállapítói szerepet játszik. A jogbőlelet mondja meg, hogy mi „a” jog s ő ezen az alapon csupán megállapítja, hogy bizonyos helyen és időben mit kell jognak tekintenünk. A kitűzött célhoz különböző utakon is eljuthatunk, legfeljebb az egyik út göröngyösebb, a másik pedig kényelmesebb. A jurisprudence a választás kérdésébe már bele nem avatkozhat, ha hatáskörét túllépni nem akarja, mert a döntés nem elméleti, hanem akaratjellegű. Szerepköre véget ér annak a megállapításával, hogy a szociológiai kiindulópont által nyert anyag megfelel-e az erkölcsi értékrendnek, azaz joganyagnak tekinthető-e, vagy sem.

Nem vezet-e ez az álláspont a jurisprudence önkényéhez? Hiszen ahány jogtudós van, annyiféle erkölcsi értékrendet választhat magának s így még csak jobban megoszlanak majd a nézetek a felől, hogy egyáltalában mi tekinthető jognak. A fennálló jogrend teljes relativizálásához és a jogbiztonság rombadöntéséhez vezethet tehát ez a szempont. De ha jobban belemélyedünk a problémába, megláthatjuk, hogy ez a veszély egyáltalában nem fenyeget. A jurisprudence az értékalapot a jogbőlelettől, a jogi axiológiától készen kapja. Ez az értékalap pedig nem lehet egyéb, mint az az erkölcsi értékrend, amely az emberiség egy meghatározott köre számára — amelyben a jog is fellép — érvénnyel bír s e mellett nem pusztán egyedi értékeléseken alapul. Mégis igaz az, hogy a jogtudósoknak, ha feladatukra arra méltóan be akarja tölteni, kifinomult erkölcsi érzékkel is kell rendelkeznie.

A szociológiai és axiológiai szempontok érvényesítése után a

jogtudós kezében tisztán megmarad a megmunkálendő anyag: a jog. Ezt a joganyagot kell most már belső összefüggései szerint értelmeznie, magyaráznia, látszólagos belső ellentmondásaira rámutatnia és azokat megoldania. Az ugyanazon tárgyra vonatkozó jogszabályokat jogintézményekké tömöríti, a különböző jogszabályokban kifejezésre jutó gondolati tartalom hasonlósága, vagy különbözősége alapján azokat jogi fogalmakká sűríti, hogy azután — munkájának betetőzéseként — a jog egészét egységes rendszerben tárja elénk.

A jurisprudentia is egyetemesít tehát, amikor a joganyagból jogi fogalmakat konstruál, de ez az egyetemesítés egészen más jellegű, mint a természettudományé. Ezek a fogalmak ab ovo nem olyan merevek, hanem hajlékonyak. Az élet újabb, eddig még nem létezett szükségleteket, igényeket vethet napvilágra, amelyek jogi szabályozásra szorulnak. Az ilyként létrejövő jogszabályok pedig a jurisprudentia által feltárt jogi fogalmak kereteit kitágíthatják vagy megszőkíthetik, vagy azok tárházát újabb fogalmakkal gazdagíthatják. A végső határt azonban itt is maga az erkölcsi értékrend határozza meg.

Ha végigtekintünk a kifejtetteken, megállapíthatjuk, hogy a jurisprudentia valóban kötve van tárgyához, a térben és időben változó, emberi autoritástól tételezett jogszabályokhoz, miként a természettudós is a folyvást változó természet világához. Ezen és az igazság határozmányain kívül azonban mindkettő egyaránt szabad. A jurisprudentia pedig akkor, amidőn — előbb vázolt — feladatát végzi, egyben megkönnyíti a jogalkalmazás mindennapi munkáját, élesebben megvilágítja a jog követelményeit s azt, hogy azoknak miként tehetünk eleget, és jogi fogalomrendszerével a jövő jogalkotásának megfelelő bázist teremt, az életet a legközyetlenebbül szolgálja.

A jurisprudentiával kapcsolatban általunk kifejtettek azt a gondolatot ébreszthetik, hogy a jurisprudentia mellett jogpolitikára nincsen is szükség. Ennek a gondolatnak támasztó pillére az, hogy magának a jurisprudentiának feladatába erkölcsi értékelést vegyítünk. Ez valóban megfelel a valóságnak, de ki kell emelnünk, hogy a jurisprudentia feladatkörébe az erkölcsi értékelést csakis olyan mértékben vontuk be, amennyire azt a jog fogalma szükségessé teszi.

Dosztojevszkij „A félkegyelmű“ c. regényének egyik szereplőjével a következőket mondatja: „Oh, jól tudjuk mi azt, hogy ha nincs is törvényes jogi alapunk, de van jogunk az emberiség és a természet alapján; ez a jog a józan ész és a lelkiismeret törvényén alapszik, s habár ez a jog nincs beírva valamely gyarló emberek-től tákolt rongyos codexbe, de a tisztességes, lelkiismeretes ember köteles akkor is tisztességesnek és lelkiismeretesnek maradni, ha

erről a codexek nem is rendelkeznek.“ Ezeket a szavakat csak annak közvetlenebb megértése végett hoztuk fel, hogy az emberi élet örök változósága felvethet olyan helyzeteket, állapotokat, amelyekben úgy érezzük, hogy jogunk volna valamihez, vagy a másik kötelezve volna valamire, de hiába merülünk el a jogszabályok rengetegében, hiába kutatunk paragrafusok után, nem találunk közöttük olyat, amely az adott esetre alkalmazható lenne. Eppen itt kezdődik a jogpolitika feladatköre.

A jogpolitika természetesen nem indulhat ki egyes szubjektív érzésekből, hanem csakis az egész szociológiai alapból, miközben a felmerült helyzeteket és állapotokat az erkölcsi értékrendhez viszonyítja s keresi a kettő összeegyeztetési módját. Ezzel kapcsolatban elkerülhetetlen, hogy éppen a felmerült új helyzetekre és állapotokra tekintettel, a meglévő jogi szabályozással szemben kritikai állást ne foglaljon. A jogpolitikának így három érintkezési felülete van: a szociológia, az etika és a jurisprudencia. Tényleges működési köre ott van, ahol a jog — a jogalkotó minden új esetet előre nem látván — hézagos. Módszere pedig biztosítja objektivitását és tudományjellegét.

A jog térben és időben változó. A jelen jogának multja van és éppen ebben a multjában vizsgálja a jogtörténet. Módszere hasonló a jogpolitika módszeréhez, csupán megfordított az eljárása, amelynek során a maga egyediségében és egyszerűségében igyekszik megragadni azokat a tényeket, amelyek az illető korban új jogszabályok, új jogintézmények és jogfogalmak megalkotásához vezettek.

A jurisprudenciát, a jogpolitikát és a jogtörténetet közös névvel egyaránt jogtudománynak szokták nevezni, bár sajátlagos értelemben csak a jurisprudenciát tekinthetjük annak. Fejtegetéseink során nagy és durva vonásokban ugyan, de iparkodtunk rámutatni ennek a jogtudománynak — a jogpolitikát és a jogtörténetet is érintve — helyes értelemben felfogott feladatára, módszerére és tudományjellegére. Talán azt is sikerült megvilágítanunk, hogy milyen szoros összefüggés áll fenn a jogtudomány — s itt elsősorban megint csak a jurisprudenciára gondolunk — és a jogbölcselet között, amelytől az előbbi vezérlő szempontjait nyeri. Napjainkban e két, egymástól nézőpontjaiban különböző tudomány együttműködésének szükségessége egyre tudatosabbá válik. Ebből az együttműködésből a tételes jogtudományra csak nyereség háramolhat, mert szempontjai megtisztulnak, visszanyerheti régi fényét és nagyságát és újra lehet az, ami volt és aminek lennie kell: *jurisprudencia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia.*

Tudat és tudattalan.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1943. október 12-én.)

Régebben azt hitték, hogy a lelki folyamatok egyik általános tulajdonsága a tudatosság. Látom a fehér felhőt a kék égen, azaz tudomásom van róla. Hallom az autók túlkölését az utcán, azaz tudok róla. Benső élményeinknek a tudat valóban ősi, elemezhetetlen adottsága. Megmagyarázni nem lehet, mi a tudat, legfeljebb körülírni. Vannak azonban lelkemben olyan jelenségek is, amelyekről nincs tudomásom, sőt a tudattalan nagyobb részét alkotja lelki világunknak, mint esetleg gondolnók. A tudatos lelki tartalmak is nagyrészt a tudattalanban folytatódnak, és a tudattalانبól erednek. Látom a kék ég báránnyfelhőit, de aztán másfelé nézek, új szemléletek foglalják el az előbbik helyét, ez pedig eltűnik tudatomból. Holnap azonban esetleg vissza fogok rá emlékezni. Hol volt tehát addig? Nincs más hátra, fel kell tennünk, hogy van egy nemtudatos lelki élet is, mert ezt az emlékezet ténye is bizonyítja.

Amidőn valami eltűnik tudatomból, de idővel visszatér, akkor rendszerint bizonyos változásokat mutat fel. Nagy elhatározások előtt pl. nem csupán tudatosan szoktuk megfontolni a teendő lépést, hanem, jó magyar mondás szerint, „alszunk rá egyet“, vagyis várjuk tudattalan lelki működésünk munkájának eredményét.

Első hallásra csodálatos és mindenesetre rendkívül érdekes jelenségek ezek, hiszen arról van szó, hogy a tudatos lelki folyamatok mellett vannak olyan lelki működések is, amelyek mindenben magukon viselik a szellemi tevékenység jellemvonásait, csak épp hogy nem tudatosak.

A tudattalan fontos szerepe különösen akkor lesz nyilvánvalóvá, ha tekintetbe vesszük, hogy az, amit ösztönösségnek nevezünk, szintén az öntudatlan lelki folyamatok közé tartozik. Minden képesség ösztönös, öntudatlan. Valamely képességet megszerezni annyi, mint addig „gyakorolni“, amíg „gőpiesen“, vagyis öntudatlanul nem végezzük. Így tanulunk járni, beszélni, írni, zongorázni, stb. Gyakorlás folytán a tudatos akarat összeolvad az ösztönös cselekvéssel, második természetünké válik, és ezen az úton jönnek létre a szokás-cselekmények. Az erkölcsi jellem is az akarat állásfoglalásoknak ismétlés, gyakorlás útján akarat-készségekké való válása útján keletkezik.

A legmegbízhatóbb tudás sem adhatja meg egymagában az erőt és ügyességet a tethöz. Az öntudat nélkül átélte és teljesítette dolgok tökéletesebbek, mint a tudatosan átéltek és teljesítettek. Már régen fulladás vetett volna véget életünknek, ha lélekzésünk tudatos cselekvéseinkre volna bízva. Ami úgy növekedett, az tökéletesebb, mint amit csináltak. Ugyanígy nem végezhetünk tökéletesen semmit, amíg egyoldalúan tudatosan végezzük.

A tudattalan lelki élet egyik bizonyítéka a gépies szellemi munka is. Amikor pl. valaki másol és nem tudja, hogy mit, kétségtelenül szellemi munkát végez, de nem tudatos munkát, hiszen az „esze“ ki tudja, merre jár. A figyelemnek ilyen megosztásai azonban csak legalsó fokozatai annak a lépcsőnek, amelynek legmagasabb fokán az ú. n. öntudathasadásnak, a személység megkettőződésének vagy megtöbbszöröződésének jelenségei állnak. Lelki konfliktusok és öröklött ösztönadottságok állnak az öntudathasadás

jelensége mögött. Ezek idézik elő mindazt a lelkiállapotot, amely ma a lelki betegségek kórtanát oly előszeretettel foglalkoztatja: szomnambulizmusokat, menekülést a feledés éjtszakájába, kényszercselekvéseket, a cselekvő akarata ellenére, egészen a kettős vagy többes személyiség keletkezéséig.

A tudattalan fennállása ma már bebizonyított ténynek vehető és ezt a tényt a lélekbúvárok már régóta látták, noha a pszichológusok sokáig idegenkedtek elfogadásától. Annál problématisztabb azonban a dolog, ha tudatnak és tudattalannak fajtái, fokozatai felől érdeklődünk. Nyilvánvaló ugyanis, hogy tudat és tudattalan csak két szélső fokozat, határ, köztük átmenetek vannak. Ezek az átmeneti fokozatok azonban még egyáltalában nincsenek tisztázva. Freud pl. megkülönbözteti a tudatelőtti állapotot (*Vorbewusstsein*) a tulajdonképeni tudattalantól (*unbewusst*). Tudattalannak nevezi Freud azt a lelki folyamatot, amelyre hatásából következtetnünk kell, noha nem tudunk róla. Ha azonban az ilyen nemtudatos lelki adottság könnyen és gyakran tudatosodik, akkor Freud tudatelőttnak nevezi, szemben a szűkebb értelemben vett tudattalannal, vagyis a nehezen és fáradságosan, esetleg egyáltalában nem tudatosítható lelki működésekkel.

Klages a tudattalant az ösztönössel, vagyis az öntudattalannal azonosítja. Nyilvánvaló azonban, hogy ami ösztönös, az öntudatlan bár, de nem egyetlen fajtája a tudattalannak, éppúgy nem, amint a tudat sem azonos a tudatossággal abban az értelemben, ahogyan az ösztönösség ellentétét nevezzük így. A fáradt, megkopott életerő, az előregedett vitalitás pl. tudatos, amennyiben számító, haszonleső, a nemes, erős vitalitás ellenben öntudatlan, amennyiben önfeledt, odaadó.

Kétségtelen, hogy a mélylélektan különböző irányzatai a tudattalan felfedezésének oroszlánrésze, sőt mondhatjuk, hogy majdnem minden jelentősebb felfedezés a tudattalanra vonatkozólag a mélylélektanból ered. A mélylélektanok erre vonatkozó kutatásaira tehát egy történeti átpillantást kell vetnünk. Ezt azonban a kereteknek viszonylag szűk volta miatt csak néhány legjelentősebb tanításra, illetőleg képviselőre kell korlátoznunk, és pedig nem időrendben, hanem abban a sorrendben, hogy mekkora jelentőséget tulajdonítanak a tudattalannak a lelki élet egészében. Végül nem szándékunk semmiképen sem előmozdítani, hogy ez a vitaülés eltérjen eredeti tárgyától és átalakuljon a mélylélektan, lélekelemzés mellett vagy ellen való vitává, ezért a különböző irányzatoknak csupán szorosan a tudatra és tudattalanra vonatkozó tanításaira korlátozzuk magunkat.

A lélektan a bölcsellettől ma már élesen elválasztja az a körülmény, hogy a lélektan nem spekulatív, hanem minden ízében tapasztalati tudomány. A lélektanban semmit sem lehet „gondolom“-mal, apriorisztikusan eldönteni, hanem mindenre vonatkozólag a tapasztalatot kell előbb megkérdeznünk. E nyilvánvaló módszeres elv ellen soha sem szoktak annyit véteni az emberek, mint akkor, amikor a pszichoanalízisről, a mélylélektanról van szó. Nem egyszer csúfolódó kritikákat hallunk róla, ugyanakkor azonban az a benyomásunk, hogy a kritizáló nem mindig ismeri azt, amiről beszél. Volt idő a tudományban, amikor a lélekelemzés ellenfelei a logikának számos megsértését is megengedték maguknak. Sokkal nagyobb mérve azonban a kritika felelőtlenségének az a mozzanat, amikor nem veszik tekintetbe, hogy itt olyan tapasztalatokról van szó, amelyhez csak az érthet, aki maga átesett sikeres analízisen és azután másokat is sikeresen analizált. Viszont részben az analitikusok közül is sokan okai annak a körülménynek, hogy szobatudósok, az íróasztal mellől tájékoztatlan és avatatlan

kritikával illetik a mélylélektant. Nem egy analitikus ugyanis a mélylélektanból szektát csinál, amennyiben elmulasztja figyelembe venni a lélektan egyéb módszereit és vívmányait, ezeket nem tanulmányozza kellően, sőt lebecsüli és mint „*Oberflächenpsychologie*“-t vagy legjobb esetben „mentális“ lélektant emlegeti. Maga Freud ezt sohasem tette, hanem csak „nem-pszichoanalitikusan orientált“ lélektanról szokott beszélni, és mindig úgy fogta fel a pszichoanalízist, mint amelynek szervesen és természetesen be kell illeszkednie a többi lélektani módszerek közé.

A tudattalannak a lelki élet egészében Jung tulajdonítja a legnagyobb jelentőséget. Szerinte a tudat csak kis sziget, amely a tudattalan óceánján úszik. A tudat szerinte a pszichének az az oldala, amely, legalább is a mi nyugati kultúránk körében, a külső valósághoz történő alkalmazkodásra van beállítva. A tudattalan célja ellenben a lélek kiteljesedése, valamennyi lelki funkció kibontakozása és összhangja, a szintetikus ember. A tudattalan megint két szférára oszlik: a személyes és az együttes (kollektív) tudattalanra. A személyes tudattalanban van meg mindaz, amit az egyéni élet folyamán elfelejtünk, továbbá az is, amit elnyomunk, vagyis, amiről nem akarunk tudni. Az együttes tudattalanban általános és ősi emberi, sőt az emberinél is ősbib, pl. állati tartalmak vannak, olyanok tehát, amelyek régiebbek és egyetemesebbek, mint az egyéni tudat. A jelentudat egyszerűségével szemben az együttes tudattalanban az élet ősmultja áll, az ősök hosszú sorától öröklött alkalmazkodásrendszerek rejlenek. A lélek négy alapfunkciója: az érzékelés, intuíció, érzelem és gondolkodás. Ezek közül kettő-kettő ellentétes egymással. Ha tehát egyik a tudatban uralkodik — ez a legfejlettebb funkció —, akkor az ellentétes — a fogyatékos — funkció a tudattalant tölti be. Tudat és tudattalan tehát a kölcsönös kiegészülés viszonyában állnak egymással. Ami túlsok az egyikben, annak megfelelő egy „túlkevés“ a másikban. Így pl. ellentétesek egymással érzelem és gondolkodás. Az érzelmi ember tehát elsősorban az érzelmektől független gondolkodást nyomja el és szorítja tudata alá. A beteges vagy nem-kívánatos lelki fejlődés esetén a tudat elszakad a tudattalantól, tehát az élet ősi mélységeitől és elszigetelten mintegy a levegőben marad. Az együttes tudattalannak legmélyebb, általános emberi érvényű rétegeit, illetőleg ennek a szimbolikáját és elemeit nevezi Jung *archetipus*-oknak. Ilyen mitológiai természetű elemek és általános emberi jelképek néha álmokban is mutatkoznak és a tudattalannak ehhez az abszolút érvényű rendjéhez kell menekülnünk az élet megrázkódtatásai és véletlenei közben, ha értünk a vele való érintkezéshez és közlekedéshez. Az archetipusok tehát olyanfélék, mint a plátói ideák. Pl. ilyen archetipus az „árnyék“ (*Schatten*), vagyis egyéniségünk „másik oldala“, az a „sötét testvér“, amely nem más, mint gyengébb adagban meglévő sajátosságaink összessége. Ezek nem férték meg erős, tudatos mi voltunkkal, tehát a tudattalanunkba szorítottuk vissza őket. Más archetipus pl. az „agg bőlesek“-é, vagyis az emberi lélekleben meglévő szellemi elv megtestesítéséé. Megfelel néki a női lélekleben a *magna mater*, vagyis a természet hideg és tárgyilagos igazságainak szimboluma. Mind a két alak jól ismert a primitívek mítoszaiból és az analizáltak álmaiból.

Freud pszichoanalízise a tudattalanban elfojtott lelki tartalmak tüneteinek kezdte el vizsgálódásait. A tünetektől vezetett útja a tudattalanhoz, az ösztönélethez és a szexualitáshoz. Szerinte az ember abba a lelki konfliktusba betegszik bele, amely az ösztönéletnek igényei és az „én“-nek ezekkel az igényekkel szemben emelt ellenállása között tör ki. Pontosabban

szólva, az „én“ három tényező követelményeihez kell, hogy egyaránt alkalmazkodjon: az egyik az ösztön, a másik a külső világ, a harmadik az úgynevezett felettes-„én“. Az ösztön célja a gyöngvörnyérés, de ez a cél gyakran ellentétbe jut a külső világ hatalmaival és a felettes-„én“-ből eredő letiltásokkal. Az utóbbi mivoltának megértéséhez Freud utal arra az állapatra, amikor a beteg úgy érzi, hogy ismeretlen személyek vagy más hatalmak őt állandóan figyelik. Freud szerint ezeknek a betegeknek bizonyos fokig voltaképp igazuk van, valóban található ilyen megfigyelő és büntetésekkel fenyegető hatalom, de a saját lelkünkben. Ez a hatalom a felettes-„én“, vagyis olyasvalami, ami az „én“-től energiában messzemenőleg független lelki tényező. Bizonyos betegségeknel, így melanchóliánál az a jelenség észlelhető, hogy a felettes-„én“ túlságosan szigorú lesz, leszidja, lealacsonyítja az „én“-t, rosszul bánik vele, a legsúlyosabb büntetésekkel fenyegeti, szen-rehányásokat tesz neki régen elkövetett cselekményekért stb. Az „én“-nek tehát nehéz a helyzete. Három szigorú úrnak kell szolgálnia egyszerre, három oldalról szorongatja a veszedelem egyidejűleg. Ezekben a szorongatgatásokban szokott az „én“ a félelem indulatával visszahatni. Ha a külső világ követelményeinek nem felel meg, akkor a reális félelem fogja el, az ösztön követeléseivel szemben viszont a neurotikus félelem. A felettes-„én“ végül a lelkiismeret félelmeivel, selejtesség-tudatával és bűntudattal torolja meg, ha tilalmi ellen vét. Az „én“ ezért köztvitelni törekszik az ösztönnek és a külső világnak, illetőleg a lelkiismeretnek követelése között és e törekvése folyamán gyakran csak álruhában, elkendőzve, rejtetten engedi be a tudatba az ösztönnek követeléseit, elrejtí annak konfliktusait a külső világgal. A tudattalanban tehát nem csupán a sötét, személytelen ösztön, az ősválami — amint Kosztolányi Dezső Freud es-jét fordította — rejtőzik, hanem az „én“ munkájának egy része szintén tudattalan, amennyiben a tudattal szemben diplomatikusan nem-őszinte.

A tudat Freud szerint mindig érzékelési tudat, vagyis a lelki apparátusnak legfelszínesebb része, az a rész, amely a külső világ felé fordul, az onnan eredő benyomásokat közvetíti.

Ezzel a felfogással szemben Szondi Lipót kétféle tudatról beszél: érzékelési tudatról és szükségleti tudatról. Érzékelési tudata az állatnak is van, szükségleti tudata azonban csak az embernek. Az emberben van egy külön ösztönszükséglet, olyan, amely arra irányul, hogy a többi ösztönszükséglete tudatossá váljék. Ez az ösztönszükséglet az „én“-kitágító, „én“-felnagyító ösztön. Megbetegedése a paranoid schizofrénia, vagyis a nagyzásos és üldöztetési téboly. Szondi a mélylélektant összekapcsolja az örökléstanal és biológiailag megalapozott ösztönlélektant dolgoz ki. Az általa felvett ösztönök mibenlétét most nem ismertethetjük, csak annyit jegyzünk meg, hogy ezeket az ösztönöket Szondi elmekörtanilag is bizonyítja, amennyiben annyi ösztönt mutat ki, ahányféle elmebetegség van, mert az elmebetegségek szerte végső fokon ösztönbetegségek.

A tudattalan birodalma Szondi szerint szintén két gyűjtőmedencéből áll. Egyiket Szondi az „ősök várócsarnoká“-nak nevezi, mert itt sorakoznak fel mindazok az öröklött ösztönszükségletek, amelyeknek még nem sikerült egyéni életünkben tudatosakká lenni és megnyilatkozni. Az ősök eme várócsarnokában sorakoznak fel rétegenként felülről lefelé: a családi, nemzeti, törzsi, népi gének sora, le egészen az általános emberi adottságokig és ezeken is túl, az anthropoid ősokeket megelőző, állati őselemeken át a szervtelen őselemekig. Szondi felfogása e ponton érintkezik Jung kollek-

tív tudattalanjának és archetípusainak elgondolásával. A tudattalan második csarnoka a már egyszer bennünk megmutatkozott, de a külső vagy benső hatalmak által elfojtott szükségletek színhelye. A megnyilatkozásokban elfojtott, hajótörött szükségletek e tárházát nevezi Szondi „a pörnüljárt ősök tömlőcé”-nek.

Szondi nem lát oly merev elválasztó falat a tudatos és a tudattalan között, mint Freud pszichoanalízise vagy Jung komplex-pszichológiája. Az „én” szerinte mind a tudatosan, mind a tudattalanul — kerülő úton — megnyilatkozó ösztön-szükségleteknek közös birodalma. Hiszen még a tudattalanban, az ősök várócsarnokában várakozó ősi ösztön-szükségletek is megnyilatkoznak, igaz, hogy csak kerülő úton, vagyis oly módon, tárgya ők irányítják sorsdöntő választásainkat: a pálya, a szerelmi vagy az élettárs, a barátok, a szórakozások, az eszmények megválasztását.

A mélylélektan az a három iránya, amelyről szoltunk, csak lát-szólag mutat fel nagy eltéréseket. Valójában egymást jól kiegészítik. Freud az egyéni életben szerzett, főleg a kisgyermekkorai traumák, komplexumok és egyéb tudattalan betegséggyökerek feltárója. Szondi az öröklött, magunkkal hozott ösztönfolyatkozásokat és más ösztönveszedelmeket tárja fel. Jung végül visszamegy az egyéni túl, az egyén-előtti, archaikus tudattalan rétegébe.

Kétségtelen, hogy a mélylélektan eredményeinek figyelembevétele ma már a lélektanban nem mellőzhető. De az is kétségtelen, hogy ezen eredmények mellett vagy ellen kritikai állást csak az jogosult és képes foglalni, aki önmagán megtanulta az analitikus módszert és másokon szakszerű tapasztalatokat szerzett vele.

Az empirikus pszichológiai adatokból kiindulva azonban filozófiailag, vagyis spekulatív is foglalkozhatunk a tudattalan problémáival. E tekintetben igen érdekes elnökiünknek, Brandenstein Bélának elmélete. E szerint a tudattalan voltaképp egy második tudat, egy teljes tudat, vagyis oly tartománya a léleknek, amelyben tudatos mindaz, ami mostani tudatunkban valamikor is előfordult. A teljes tudat mellett is és ellene is egyforma súlyos érveket lehet találnunk. Ellene szól az a körülmény, hogy ugyanaz a tudattartalom ugyanakkor nem lehet tudatos és tudattalan egyszerre, hanem vagy tudunk róla, vagy nem. Ha azt mondjuk, egyik tudatunkban tudunk róla, a másokban nem, akkor oly lehetetlenséget állítunk, amely azon a jogosulatlan konkretizáción alapul, hogy a két tudatot mint két edényt vagy skatulyát képzejük el. Holott a „tudat” csak annyit jelent, hogy valamiről tudomásom van. Ugyanakkor tehát nem lehetséges, hogy egyúttal ne is tudjak arról, amiről tudok.

Viszont épp ilyen súlyos és kényszerítő erejű bizonyíték szól a teljes tudat felvétele mellett is. Ha ugyanis érzek vagy gondolok vagy akarok valamit, akkor tudom, azaz: érzem, gondolom, akarom is azt a valamit. Az olyan érzelem, amit nem érzek, nem lehet az én érzelmem és ugyanez a megállapítás mondható el a többi lelki folyamatról is. Tudatosság nélkül e szerint nincs lelki élet és amit nem tudok az egyik tudatomban, azt tudnom kell, ha valóságos lelki folyamatom, a másokban, abban, amit tudatlannak nevezünk. A „teljes tudat” elméletét tehát legalább is lehetségesnek kell mondanunk.

Noszlopi László.

Előrebocsátom, hogy a magam részéről az „*altudat*“ kifejezést tartom helyesnek, nem pedig a „*tudatalattit*“ sem a „*tudattalant*“ sem a „*nemtudatos*“, sem az „*öntudatlant*“. A lelki világnak ezt a tartományát a német bölcselek „*Unterbewusstsein*“-nak hívták, aztán Freund „*das Unbewusste*“ kifejezést választotta. Az „*unter*“ viszonyszónak felel meg az „*al*“ és az „*alatti*“ a magyarban, míg a többi kifejezésben ez a helyhatározó viszonyzó hiányzik. Véleményem szerint helyesebb, ha ezt a helyhatározást megtartjuk, mert szemléletes és jellemző a tudatnak és az altudatnak egymáshoz való viszonyára, hogy a tudat magasabb szinten van, mint az altudat; hogy az altudatból, mint a víz mélyéből bukkan fel valamely lelki tartalom, s a tudatban, mint a víz színén, világossá, megfigyelhetővé válik. A „*nemtudatos*“, a „*tudattalan*“ és az „*öntudatlan*“ kifejezést tehát elejthetjük. A „*tudatalatti*“ kifejezésnek hibája, hogy 1. rossz főnév, 2. nem mondja meg, mi az, ami a tudat alatt van. Az „*altudat*“ szó megmondja, hogy az, amit megjelöl, a tudatnak egy fajtája. Vagyis olyan tudat, amely alsóbb fokon áll, vagyis homályosabb, sötétebb, mint a tudat. Ezenkívül előnye ennek a szónak, hogy csak három szótagból áll, míg a „*tudatalatti*“ ötből. (Az „*altudat*“ szót Fülöp Zsigmond dr.-nál olvastam először.)

Ha az altudattal akarunk foglalkozni, akkor az állatlélektanból, a gyermeklélektanból és a kóros lélektanból kell kiindulnunk, mert az állatok, a gyermek és a lelkibetegek azok, kiknek lelki életében a tudat nem feltétlenül uralkodó.

A magasabbrendű emlősök és az ember *mozgásait* négy fejlődési fokra oszthatjuk fel: 1. reflex, 2. ösztönös mozgás, 3. akaratlagos (szándékos) mozgás, 4. gépies (automatikus) mozgás. Ez utóbbi úgy áll elő, hogy az akaratlagos mozgás begyakorlás által visszafejlődik az ösztönös (4a) vagy a reflexmozgás (4b) szintjére. A *tudatosság határvonalá* az ösztönös mozgáson és a (4a. számú) gépies mozgáson megy át, vagyis ezek félig-meddig tudatos mozgások, míg a reflexnél még nincs szükség tudatra.

Morgan takarékosági elve szerint valamely magasabb, fejlettebb, bonyolultabb képességet csak ott szabad feltételeznünk, ahol az alsóbbrendű, az egyszerűbb képességgel a jelenségek már nem magyarázhatók. Ezért tudatot csak olyan állatfajoknál vegyünk fel, melyeknek hasznuk van a tudatból. Amely állatfajnak reakciói mindig egyformák, annak nincs szüksége tudatra. Ellenben változó reakciók arra mutatnak, hogy az állat alkalmazkodik, tapasztalatokat gyűjt, vagyis tanul. Ezeknél Gorka már feltételezi a tudatot. Romanes szerint azon a fejlődési fokon vehetjük fel a tudatosságot, ahol először lép fel a mozgásoknak egy központi idegrendszer által való tökéletesebb összerendezése. Biológiai szempontból pedig ott keressük a *tudat első megjelenését*, ahol valamely állatfaj fennmaradása tudatos alkalmazkodás nélkül, különböző *reakciók között való választás* nélkül már nem magyarázható. A tudat tehát akkor lép fel, mikor az állatfaj új akadályok, nehézségek előtt áll (Adler).

Mikor a meglevő szervek már nem biztosítják a faj fennmaradását, akkor hirtelen változás, ú. n. mutáció útján teljesen új szervek, sőt új fajok keletkeznek. Ilyen *új szerv a ne-enkephalon* (új-agyvelő), mely a palae-enkephalon (rég-agyvelő) tetején mint egészen új szerv jelenik meg. A teremtesnek ezt az elvét felismerte a zseniális görög nép, melynek hitregéje szerint Pallas Athene, a tudás és a tudatosság istennője készen, teljes fegyverzettel ugrott ki atyjának, Zeusnak homlokából

Az emberi csecsemő is igen homályos tudattal születik és csak igen lassan éri el a felnőttéhez hasonló világos tudatot. *A tudatos lelki élet egyik főfeltétele az agykéreg épsége.* Ha az agykéreg sérülés, mérgezés, vérszegénység vagy különféle ideg- és elmebajok következtében működésében akadályozva van, akkor a tudat elhomályosodik vagy teljesen meg is szűnik. Hasonló állapotok, melyek homályosabb tudattal vagy a tudat teljes kiesésével járnak, az alvás, álomitasság, hipnózis. Az orvosi tudomány sokféle tudatzavart ismer (kábultság, ájulás, zavarodottság, delírium, ködös állapot stb.).

Fontos itt megemlíteni, hogy az *agykéreg* főképp arra szolgál, hogy a *külvilággal érintkezzünk.* Mozgásunkat, érzékszerveink működését és a beszédet meg a gondolkodást szolgálja, — hiszen a gondolkodás is eredetileg a külvilághoz való alkalmazkodásunk szerve. Az ember lényegét belül, illetve alul, az agyalapi központokban kell keresnünk. Vannak kutatók, akik már az „én” helyét is megjelölik ott, az ösztönök közelében. Valóban az életérzés, mely az énnel a lényegét teszi, se nem mozgás, sem érzékelés, sem gondolkodás. *Az énnel, az életérzésnek egyik szerve a tudat.* Éppúgy az agyalapi központoknak szerfűk az agykéreg és nem megfordítva. A tudat tehát az embernek, az énnel nem lényege, hanem csak *világítója,* lámpása.

A tudatnak a világosság fokán kívül egyéb tulajdonságai is vannak. Ilyenek: a tudat tartalma, időtartama és terjedelme. *A tudat terjedelmét körhöz hasonlíthatjuk,* mely számos egyközpontú (koncentrikus) körből van összetéve. A középpont fehér fényben ragyog, a szomszédságban levő kisebb körök még fényesek, kifelé azonban mind homályosabb körök következnek, míg a tudat terének a szélein, vagyis a legnagyobb körben már teljesen elenyészik, ködbe vész a tudat fénye. A tudat tartalmát tevő érzékelések (színek, hangok stb.), továbbá képek, gondolatok a kör széle felől érkeznek a fényes középpontba, melynek világosságát, mint reflektor, a figyelem irányítja. Azután, a figyelem másfelé irányulásával, a tudat tartalma ismét *a kör szélei felé* távozik s *ködbe vész.* A tudat körének szélein tehát olyan tartalmak találhatók, melyek a multban voltak a tudat tartalmai és esetleg a jövőben ismét a középpontba kerülhetnek, vagyis eszünkbe juthatnak.

Freuddal szemben, aki a tudat és az altudat közti határzárát igen szigorúnak tartja, Schilder és Adler lehetségesnek tartják a két tartomány egymással való érintkezését. Ezen felfogás szerint az *altudat* nem volna egyéb, mint *a tudat mezejének a széle* (Randzone vagy Sphäre), amely terület már igen homályos, vagyis a tudat világosságából oda már csak igen gyenge fényugár jut el. Helyesen tehát „*melléktudatnak*” kellene hívunk. Azt hiszem, ez a felfogás felel meg leginkább a valóságnak.

Tudnunk kell még, hogy a tudatnak küszöbe is van, vagyis az ingernek bizonyos intenzitással kell bírnia, hogy a tudatba eljusson.

Lechner Károly professzor négyféle tudatot különböztet meg, melyek aztán együttvéve alkotják az ösztudatot: 1. világtudat vagy eszmélés, 2. tárgy tudat vagy szemlézés, 3. testtudat vagy öntudat, 4. éntudat. Ez utóbbi a szubjektív tudat, a befelé irányuló, a tükröző. az önmegfigyelő tudat, a Weininger-féle „kettősség” (Zweiheit), mely állapotoknál aligha létezik.

Nézzük most: mi az *altudat tartalma* és hogyan kerül oda? Freud így válaszol erre a kérdésre: a lélek felső rétegei (az én és az énefelettes) számára kínos, elviselhetetlen lelki tartalmak kerülnek az altudatba, mégpedig „elfojtás” útján. Az elfojtás jelensége, bár ilyen elnevezés nélkül, már

régen ismeretes volt. Nincs jó költő és nincs jó pedagógus, aki ne látná, hogy az ember valódi jelleme, legalább részben, rejtve van önmaga előtt; hogy az ember akkor is a jelleme szerint cselekszik, ha egyáltalán nem ismeri önmagát, sőt, ha tagadja is azokat a jellemtulajdonságokat, melyeket mások könnyen meglátnak benne. Különösen a gyermek cselekszik ösztönösen, vakon és önismeret, önmegfigyelés, önbírálat híján fogalma sincs arról, miért cselekszik úgy.

Az ösztönök, vágyak, érzelmek, indulatok az altudatból, vagy pedig az altudaton keresztül, hatnak reánk és vagy teljesen elkerülnek a tudatot, vagy csak utólag válnak tudatossá. Ezt a lelki folyamatot W. Maier „*katathymiának*“ nevezi, ami nagyjában ugyanazt jelenti, mint a Freud-féle *elfojtás*. Adler pedig „*célzatos felfogásról*“ (tendenciózus appercepcióról) beszél, ami azt jelenti, hogy rejtett életcélunk befolyásol bennünket már abban is, hogy mit látunk meg, mit hallunk meg, szóval az én annyira féltve őrzi a saját érdekét, hogy még az érzeteket is, melyek az érzékszerveken és az agyvelől az érzéközpontján keresztül iparkodnak a tudatba felkerülni, cenzurázza.

Ezért teljesen tárgyilagosak sohasem lehetünk. Mindenki nagymértékben szubjektív és mindent elsősorban a maga szempontjából ítél meg. Ismert példája ennek a fizetőpincér és a vendég esete. A pincér, ha téved, rendesen többet, a vendég, ha téved, rendesen kevesebbet számít.

Súlyosabb foka ennek az emberi elfogultságnak az, mely az ú. n. „*célneurózisokat*“ jellemzi. Az „*iskolabeteg*“ gyermek, a „*járadék-neurózisban*“ szenvedő baleseti sérült és az „*idegsokkos*“ katona azért érdekelnék bennünket, mert az, amit mi tisztán látunk, előttük titok marad. Nem csalók, nem szimulánsok ők, hanem ideges jellemű emberek, akiknek téves, közösségellenes életterve nem bírja el a tudat világosságát; ezért rejtve marad, vagyis az altudatban marad, s onnan fejti ki hatását.

Míg Freud szerint a kultúra által üldözött ösztönök, főképp a nemi vágyak, Stekel szerint pedig leginkább a tilos dolgok elkövetésére irányuló büntető tendenciák, addig Adler szerint az önérték megmentésére és emelésére szolgáló közösségellenes élettervek alkotják az altudat tartalmát. Ezek Freud szerint elfojtás, Stekel szerint „*annullálás*“ útján, a tudatból kerülnek az altudatba. Adler olyan tartalmakat is lát az altudatban, melyek sohasem voltak tudatosak, hanem már eredetileg az altudatban keletkeztek. Az *altudatnak* megvan az a csodálatos képessége, hogy a tudatos gondolkodás mintájára új és célszerű gondolatokat, *eljárásokat tud készíteni*, melyek a tudatból eredő megoldásokkal egyenrangúak.

Milyen már most az altudat birodalmának belső szerkezete? Ezzel a kérdéssel eddig csak Jung és tanítványai foglalkoztak. Jung azt, amiről eddig szó volt, „*egyéni altudatnak*“ hívja, de szerinte ez alatt, az emberi lélek legmélyén, az egyéni altudatnál is nagyobb és titokzatosabb réteg fekszik, s ez a „*közös* (kollektív) *altudat*“ birodalma. A közös altudat a lélek legősibb, legprimitívebb része. Itt nincsenek fogalmak, gondolatok, csupán képek, az ú. n. „*ösképek*“ (Archetypen). Ilyen öskép a szerető anya, a szigorú atya, a félelmes ellenség vagy a vadállat képe. Ezek velünk született képek.

Ilyen a priori-képzetekben nem hittem, míg az állatlélektanban is meg nem találtam őket. Öröklött emlékképek nélkül azonban nem lehetne megérteni a fészeképítő, házépítő állatfajok magatartását. Hogyan tudná a méh, pontosan hatszögűre építeni a lépsejteket, ha nem volna elképzelése arról.

hogy házában egy-egy szobácskának milyen alakúnak kell lennie? Lorenz kimutatta, hogy a tojásból kibúvó madárfióka anyát keres magának, s azt fogadja el, aki vagy ami megfelel az ő anya-képének. Anyának fogadja el az olyan személyt vagy tárgyat, amely mozog, meleg, a fióka testét körül-fogja és eledelt nyújt neki. Elfogad tehát másfajú madarat (kakuktojás esete), de elfogadja az emberi kezét is anyának. Ha pedig egyszer elfogadta, akkor hiába jelentkezik utóbb akár a saját anyja, aki a tojást tojta s a fiókat kikeltette, őt már nem fogadja él. (Ez a „tárgylebélyegzés“, Objekt-prägung jelensége.)

Az altudatban (az egyéniben is, de még inkább a közös altudatban) olyan lélektani törvényszerűségek uralkodnak, melyek a tudatos lelki életben ismeretlenek. Az *altudatban*, mint ezt Freud tanítványai különösen a schizofrénia tanulmányozása kapcsán mutatták ki, nem a logika, esztétika és etika szabályai, nem a tér, idő és az okozatosság törvényei *érvényesek*, hanem *varázslatos*, mágikus, csodás *rendszerek*. Itt nincsenek éles körvonalú, szabatos fogalmak, csak foszlányok. Ezek sem egyértelműek, hanem egyszerre többfélélt is jelenthetnek. Itt nincsenek határok, differenciák. Az altudat továbbá személytelen; személyek, megnevezett tárgyak helyett csak *képekben*, *jelképekben* (szimbólumokban) *gondolkodik* (Jung).

Csak futólagosan említtem meg itt az *intuíción*, a művész meglátását, melyet éppen az különböztet meg a tudatos, tervszerű gondolkodástól, hogy nem mechanikus, hanem organikus, nem élettelen, hanem élő, mintegy elvetett magból kicsírázó, vagy anyaméhben, elrejtve fejlődő s azután hirtelen megszülető alkotás. Vannak ötletek, melyek nem egyszer, hanem bizonyos időszakosság, periodicitás szabályai szerint újra meg újra születnek meg, mindig erőteljesebb, gazdagabb, tökéletesebb alakban, míg végül ellenállhatatlan erővel ösztönzik a művészt a mű megalkotására (Swoboda).

Végül megemlítem, hogy véleményem szerint az emberi léleknek nemcsak altudata, hanem *feltudata* is van, mely a szellemi ösztönök, az eszmék birodalma. Az emberi lélek bonyolult, réteges szerkezet, melynek felderítése a következő évtizedek lélekbúvárainak lesz a feladata.

marosi Máday István.

*

A zürichi egyetemen tartott megnyitó előadásában Brinkmann a tudattalan problémájának szellemtörténeti elemzését adja. A századvég divatos bölcselőjének, Hartmann Eduárdnak tana, mely a mélylélektanra rányomta a maga bélyegét, négy forrásból táplálkozik. 1. Descartes anyagi életfolyamatoknak a tudatéletre tett hatását kifejezetten állítja és így nem-tudatos tényezőket ismer el. 2. Leibniz arra a kérdésre felel, hol vannak a tudattartalmak az egyén tudattalan állapotában. Ilyenkor is folytonosan élnek, zavaros és sötét apró benyomásokként, a nélkül, hogy tudomásul vennénk azokat. 3. A benyomások tömegét az alany spontán tevékenysége alakítja hiánytalanul tudatossá, egységbefoglaló apperceptív erővel. Ez a képesség Kant szerint időtlen és a tudat elől rejtett, csak alakító hatása mutatkozik meg a tudattartalmakon; mások szerint tudatosítható. 4. A romantika az élet irracionális ősmélyiségét tekintette a tudat méhének. Schelling nyomán Carus a vitális tudattalanból származtatja a szellemi tevékenységeket.

E négy tanítás ötvözetéből kovácsolja Freud is a maga szerkezetét. A romantika személytelen östendenciái élnek az „Es“-ben, a tudattalan formáló aktusok a fedőmechanizmusokban, a sötét benyomások a tudatelőttes-

ben, az élettani lélekalapot pedig egész általánosságban természetesnek tartja. Freud empirisztikusan, az asszociációs mechanizmus gyönyörrelvének okoskodó mintájára értelmezi az ösképeket is. Jung viszont fordítva, a tudattalan tevékenységeit genetikus regresszióknak fogja fel, az eredeti kollektív ösképek feltörésének. Mindkét felfogás quasi-tudatosnak mutatja be a tudattalant, amely ravaszkodik, álcáz, mint valami önálló személy. Ezzel szemben konkrét élettani alapokra helyezkedik Szondi Lipót (aki megtisztelt azzal, hogy első e tárgyú közleményét az általunk szerkesztett Lélektani Tanulmányokban tette közzé). Ő is megkülönböztet elfojtott, szerzett és örökölt eleve-tudattalant, de ez utóbbi nála differenciálisan kollektív, vagyis a génkonstellációtól függően számos változata lehetséges, amelyek típusait a betegségségek mutatják.

Mindezekben a mélylélektani tudattalan-tanokban közös vonás, hogy a tudatot csak a lelki élet felületének, mintegy látszatának tekintik, míg a valódi, teljes történet az egyéni tapasztalásnak hozzáférhetetlen. A lelki magánvalóból csak árnyékokat, pillanatmetszeteket látunk a tudattörténet barlangjának falán.

Ia összehasonlítjuk a Brinkmann-féle fogalomtörténeti állomásokat, szemünkbe ötlük, hogy az 1. és 4. egymással rokonságot mutat abban, hogy végeredményben adott esetben tudatosítható mozzanatok, a tudat előtt vagy alatt, vagy homályában vannak. Tulajdonképpen tehát kétféle tudattalan-fogalommal találkozunk: nem-tudattal és nem-öntudattal. Ez a kettősség a lélekfogalom kétarcúságából veszi eredetét: egyfelől élelelvől, másfelől tudatosságból. Tudom, hogy ez a tanítás, az élellelek és a tudatlélek kettőssége, egyik hozzászólótársamnak nem tűnik fel meggyőzőnek. Mégis kitartok mellette, nemcsak azért, mert az ősi lélekelképzelésekben Wundt-tal és Otto W. F.-el egyetértően kimutathatónak vélem, hanem azért is, mert Schopenhauer-től kezdve Klagesen és Scheleren át a személyiség mai rétegelméletében is végigvonul a léleknek mint éltető és mint eszméltető tényezőnek kettős szerepe.

Vegyük előbb a tudattalan fogalmának összefüggését a tudatlélekkel, majd az élellelekkel. Előbbi a tudatélelet meghatározó tudatonkívüli mozzanatok minden valaha átélt tapasztalatot összegyűjtő tárháznak fogja fel (Ágoston, Spinoza, Herbart, Fechner, Freud, Brandenstein). Ilyesmit már csak azért is el kell ismerni, mert a tudatjelenségeket kapcsoló társtárgyelmélet nem képes immanens magyarázatot adni lefolyásukról. Az élménytartalmak nem egymást vonzzák, hanem vannak aktusok, melyek kapcsolják azokat. Akik az aktusokat tudatosaknak tekintették, még mindig kénytelenek voltak elismerni, hogy ezeknek diszpozíciói tudattalanok. De van olyan tudattalan tényező is, amely nem a tudaton keresztül hat, hanem ezt megkerüli, törekvésben, mozgásban nyilvánul. Vannak önkéntelen törekvéseltető tényezők, melyek a szervezet működési kényszeréből folynak, és ezek még a tudattörténeteket is a maguk igájába hajthatják (Descartes, Maine de Biran, Carus, Beneke, Fortlage, Szondi), az életérdekek szolgálatára.

A lelki életet befolyásoló tudatonkívüli tényezőket tehát kétféle értelemben nevezhetjük tudattalanoknak. 1. Olyan tartalmakat és folyamatokat tételezünk fel, amelyek úgy hatnak, mintha tudatosak lennének, mindenestre potenciálisan tudatosak. Idetartoznak önkéntelen, pl. automatikussá vált mozgásaink vagy érzelmeink, ötleteink tudattalan kapcsolatai is, melyeket az előadó úr olyan szépen jellemzett. Bármely pillanatban megvan rá

a lehetőség, hogy tudatosuljanak: csak azért nem tudunk róluk, mert vagy még nem, vagy már nem elég erősek ahhoz, hogy reflektálhassanak rájuk: nem-eszmélt összefüggések, önállóságok, elfojtott keservek, önkéntelen védekezések. (Nietzsche, Várkonyi). Feltételezhetjük, hogy valami másféle fennállási formában, mintsem az alany előtt, ezek önmagukban valóban tudatosak is, de nem öntudatosak. Bognár Cecil fogalmazta meg szabatosan: a potenciálisan tudatos, de aktuálisan tudattalan lelki történet ismérve, hogy jelentésszerű, értelmes az összefüggése. Ez a jegy azonban túláltalános, hiszen akkor pl. a természeti törvényeket is, melyek annál inkább értelmes, jelentésszerű összefüggések, minél jobban megismerjük őket, tudattalan, esetleg csak önmagában tudatos lelki történeteknek kell tulajdonítanunk. Igaz, hogy vannak, akik ezt a következtetést hajlandók levonni. Ne feledjük azonban, hogy más az objektív élettani jelentésszerűség, mint a szubjektív tudatos: nem minden tudatos jellegű önmagában, amit mi megérthetünk. 2. Olyan folyamatok és alkatok, melyek az élet fenntartásában közreműködnek, a nélkül, hogy maguk lényegükben lelkiek lennének; mindössze lelki kihatásuk van. Ez a hatás nem szükségképpen vezet át a tudaton. Vannak életünket irányító olyan mozzanatok, melyek tudattalanul terelnek bennünket. Ilyen az örökléses alkatunk némely, pl. vonzódáskeltő vonása, és ilyenek az önkéntelen törekvéseinket ébresztő belső, serkentő ingerek. Ezeknek ismertetőjele egyszerűen az, hogy noha nem-tudatosak, befolyásolják a viselkedésünket.

A kétféle tudattalan hatás közös mezeje a cselekvés; viselkedés és átélés egyaránt helyzeteink módosítását szolgálja. Mivel a tudat a cselekvés vezérlésére szolgál, más cselekvésvezérlő tényezőket is a tudatra vonatkozathatunk, tudattalannak mondunk. Ami nem mutat valami, a tudatával rokon hatást, annak nem emeljük ki a tudatlanságát (pl. valamely ásványt). Az idegrendszer felépítésében is mutatkozik a tudatos és tudattalan folyamatok szinergizmusa: a bonyolult kapcsolat a kéri és kéregalatti vezérlő központok között.

Mind a kétféle mozzanatot joggal nevezhetjük tudattalannak, mivel cselekvéseink vezérlésébe, annak ellenére, hogy esetleg sosem válhatnak tudatossá, közbelépnek. Irányító szerepet visznek sorsunk tevőleges alakításában. Mindkét osztály beletartozik a mai lélektan kutatási körébe, hiszen nemcsak a tudatos lelki tartalmakat, folyamatokat és szerkezeteket tekintjük tárgyának, hanem mindazt, ami a környezettel való kiegyenlítődést, helyzetteremtő cselekvést szolgál. E közben, mint minden tudomány, a tudatvilágunkban жүkrödő jelenségekből indul ki.

A cselekvés törekvéssel kezdődik és mozgással végződik. A kettő között feszül ki a tudatosság mezeje: a belső állapotról értesítő érzelmek, a külső sikerről tájékoztató érzékelés és a kettőt mérlegelve egyeztető gondolkodás. A tudat maga csak egyik esete a lelki történetnek. Akkor lép fel, ha az élettani berendezés, a 2. számú tudattalan nem biztosítja az alkalmazkodást. A szervi történetek bonyolódási sorában az idegéletteni feltételek kibontakoztatnak egy jelzőmezőt, amely a belső és külső indítások kicserélésére szolgál (Bühler). De az ősbibb, nem-tudatos kormányzók megmaradnak. Sőt a tudatos jelzőmező műveletei is ismét tudattalanokká válhatnak, „megtanítják” a szervezetet újfajta tudattalan alkalmazkodásokra (ez az 1. számú tudattalan), melyek kiterjedhetnek a lét közösségi, szellemi összefüggéseire is — hiszen elsősorban az ezekkel való konfliktus ébreszti a vitalitásból a tudatosságot.

A legújabb személyiségtani rétegelmélet (Hoffmann, Rothacker, Lersch) egyetért a mélylélektanakkal azzal a tanításával, hogy a tudatos és tudatalan rétegei között összhangot kell biztosítani. Megvan a veszély, hogy a csökkent gondolati és akaratú tevékenységformák (melyek legjobb rajzát Kretschmer most magyarul is megjelent könyvében adja) bizonyos életállapotokban szakaszosan ismétlődhetnek. Így előfordul, hogy ellentétes meggyőződések és szándékok élnek felváltva ugyanabban a személyben. Ebben az esetben találkozunk a francia pszichopatológusoktól leírt kettős tudat jelenségével, az ősi és a személyes műveletek antagonizmusával. Társadalmi életünk azonban ellenmondásokat kizáró cselekvésmotivációt követel meg: a gyermeki fejlődés piaget-i elvei fokozódó realizáció és kooperáció felé mutatnak. Erkölcsi személyiségünk összhangba hozza élettani és tudattörténeinket.

H. Schiller Pál.

*

Világos áttekintést kaptunk azokról a véleményekről, amelyek a tudat és tudatalatti lelki jelenségekre vonatkozóan a modern lélektanban kialakultak. A tudatalatti létét az előadó igazolt lélektani tények tartja és befejezésében a kérdés metafizikai magyarázatát is érinti. A tudatalatti világ — úgy gondolom — még számos súlyos problémát nyújt: ezek közül szeretnék néhányat a következőkben kiemelni. Három kérdést tehetünk fel: Igazolt állítás-e a tudatalatti létének elismerése? Mi a tudatalatti világ jelentősége és értelme a lelki életben? Milyen bölcséleti kérdések csatlakoznak a tudatalatti problémájához?

1. A tudatalatti lelki tények igazolása csak kerülő úton történhet. A tudatalatti „per definitionem“ kicsúszik a közvetlen átélés köréből. Amíg tényleg tudatalatti, nem tapasztalható. Ha „tudatosul“, akkor a közvetlen tapasztalás tárgya, tudatos lelki tény. Csak következtetés útján győződhetünk meg arról, hogy „ez“ a tudatos tény a feltételezett tudatalatti folyamatban gyökerezik. Például: keresek íróasztalomon egy könyvet és nem találom. Többszöri átkutatás után kiderül, hogy a könyv ott feküdt előttem, de nem vettem észre. Feltételezzük: a könyvet nem is akartam megtalálni; tudattalan erő akadályozott a megtalálásában. Ez a „nem akarás“ eddig tudattalan volt. A könyv megtalálása után tudatosíthatom ugyan rejtett szándékomat, de hogy ez a rejtett szándék fennállt-e és tényleg oka volt-e a könyv meg nem találásának, már nem közvetlen tapasztalás, hanem következtetés eredménye. Példánk megmutatja az utat a tudatalatti világ kutatásának módszeres feltárására és használható meghatározást ad a tudatalattiról. Tudatalatti mindaz, ami tudatvilágom adott pillanatában tudatomban nem jelenik meg, mégis hatékonyan működik közre lelki életem alakulásában. Igazolhatom az ilyen folyamatokat azáltal, hogy kimutatom: bizonyos jelenségek, melyeket közvetlenül meg tapasztalhatok, nem magyarázhatók másként, mint nem tudatos, azaz tudatalatti folyamatok eredői és eredményei. A tudatalatti világ léte tehát nem lehet közvetlen tapasztalás tárgya. Hypothetikus jellegű. A hypothesis olyan értékű, amilyen súlyosak azok a gondolatmenetek, amelyek a tudatos jelenségek magyarázatát a tudatalatti tényezők feltételezésével kísérik meg.

A tudatalatti tényeket két csoportba oszthatjuk: a megismerés és az érzelmi-akaratú-cselekvés rendjébe tartozó tényekre. A megismerés rendjének problémáival most nem foglalkozhatunk. A képzetek felidézésének, az emlékezésnek a tényei kétségenkívül megkívánják nem tudatos hatóerők

működését. A cselekvési rendben aránylag világos az automatikus mozgásoknak, a szokássá vált cselekvések kialakulásának kérdése. Nagy és súlyos problémákat látok azonban ott, ahol a tudatalatti tényekről, mint cselekvéseink ösztönös, nem tudatos hatóerőiről van szó. Kérdés ugyanis: lehetséges-e, hogy cselekvéseinket, elhatározásainkat olyan motívumok, indítékok sugalmazzák, amelyek számunkra egyáltalán nem tudatosak és csak bonyolult eljárások segítségével tudatosíthatók?

Az ösztönös tudattalan feltárását a modern lélektan az analízis különböző módszereivel, valamint bizonyos kísérletek segítségével, tesztekkel végzi. Az analitikus eljárásoknak két nagy veszedelme: az önkényes beleolvasás és a szuggesztió. A teszt-eljárás lehet igen pontos, ha megfelelő számú kísérleti adattal rendelkezik. Kérdéssé csak az teszi, hogy az utolsó lépés, bizonyos kísérleti eredménynek a tudatalatti jelképével történő azonosítása mégis csak a feltevések világába tartozik. Nem céloim, hogy most ebben a kérdésben döntő szót mondjak ki. Az elfogulatlan kutatás, azt hiszem, ma már többé-kevésbé elismeri, hogy valamilyen értelemben fel kell tételeznünk öntudatlanul hatékony ösztönös befolyásokat lelki életünk tudatos síkjának alakulásánál. Tudatalatti ösztönös lelki tényekről akkor beszélhetünk, ha kielégüléshez nem jutott ösztönös áramlásaink, vágyaink, igényeink dinamikus hatóerőt gyakorolnak a tudatos tevékenységeinkre, gondolkodásunkra, elhatározásainkra, választásainkra. Jelen összefüggésben szándékosan kerülöm az ösztön kifejezést és használom az ösztönös áramlás, vágy, igény szavakat. Az ösztön első jelentésében biológiai fogalom. Az ember magasabb lelkiségében is találhatunk ösztönszerű megnyilatkozásokat. A biológiai ösztönös és a szellemi sík felé mutató megmozdulásokat, minden metafizikai értelmezéstől tartózkodva, fenomenológiailag nevezhetjük összefoglalóan „öztönös áramlásoknak“.

2. Mi már most a tudatalatti ösztönös áramlásoknak a jelentősége? Minden ösztönös áramlás valamilyen értékirányban hajlamosít, fogékonyá tesz. Érték jelenti mindazt, ami bármi módon alkalmas valamilyen emberi szükséglet, igény és vágy kielégítésére. Az ösztönös áramlások különböző fajtái különféle értékirányokban képviselnek fogékonytságot, ráhangzási lehetőséget. Az ösztönös áramlások különfelesége és az egyes áramlások különböző sorsa szabja meg az egyedi ember jellemalakulásának lehetőségeit. Az ösztönös áramlások alapja az ember génikusan meghatározott átöröklési anyaga. Ebben az átöröklött állományban benne foglaltnak az ősök hajlandóságai, amelyek az utódban újra megnyilatkozni törekşenek. Az átöröklési anyag fölél épül a szellemi lélek. Kibontakozásában függ az alapadottságoctól, de mégis ő szolgáltatja azt a többletet, amely lehetővé teszi, hogy az önmagukban biológiai jellegű ösztönös szükségletek magasabb-rangú, szellemi célok szolgálataba álljanak. Az ösztönös áramlások nem érvényesülnek egyenlőképen. Az ősi átöröklési anyag ellentétes törekvések hordozója lehet. Az ellentétes törekvések közül rendszerint csak az egyiknek sikerül megnyilatkozni, a másik rejtett, lappangó állapotban marad. De az első megnyilatkozás után is igen gyakori jelenség, hogy vagy az Én és a külvilág hatása a már megnyilatkozott ösztönös hajlandóságot újra megfosztja érvényesülési útjától, vagy pedig oly erősségű az igény, hogy kielégülni nem képes. Az ösztönös szükséglet a lappangás állapotába kerül. Osztom tehát Szondi nézetét abban, hogy a tudatalatti a megnyilatkozáshoz nem jutott ösztöntörekvések foglalata. A tudatalattihoz tartozik: 1. mindaz, ami az ösztönigény creje miatt megnyilat-

kozáshoz nem juthat, 2. a megnyilatkozás után elfojtott ösztönös áramlások csoportja. Kiegészítem azonban ezt a felfogást azzal, hogy mindezen ösztönös igények, legyenek azok általános ösztönös törekvések vagy az Én kiéptítésére irányuló, énes ösztönök, nyersanyagul szolgálnak a szellemi lélek, a szoros értelemben vett személyes Én szolgálatában.

A tudatalatti ösztönös áramlások sajátos jellegének megállapítása után nyitva az út arra, hogy különleges hatásukat is tanulmányozzuk. A tapasztalás, különösen a családkutatás és a tesztekkel történő kísérletezés arra mutat, hogy a lappangásban lévő ösztönös hajlandóságok nem tétlenek. Befolyásuk azonban nem a nyílt tudaton keresztül történik. A tudatalatti végzik az ösztönös áramlások típusos működését: hajlamosítanak valamilyen érték irányában. Az egyén választásai abban az irányban történnek, amelybe az ösztönös hajlandóságok befolyása mutat. Kíséletesleg és a családkutatás útján ki lehet mutatni, hogy különösen az élettárs, a pálya, az eszmék megválasztásában ezek a tudatalatti hajlandóságok irányítják választásainkat. Ugyanilyen tényezők szerepelnek lelki betegségek keletkezésében és bűnözési típusok kialakulásában. Nem bocsátkozhatom ennek a kérdésnek részletes ismertetésébe és igazolásába. A mondottak csak arra szolgálnak, hogy a tudatalatti szerepét megvilágítsam és ezen felteves alapján választ adjak a tudatalattival kapcsolatos bölcséleti kérdésekre.

3. Két probléma merül fel: az egyik inkább metafizikai, a másik etikai jellegű. A metafizikai probléma a tudatalatti ontológiai, létrendi mibenlétére vonatkozik. Be kell vallanunk, hogy ebben a pontban csak tapogatózásokra vagyunk utalva. Mindenesetre tény, hogy a tudatalatti alapjai a biológikumban gyökereznek. A test és a lélek szoros kapcsolatánál fogva nincs akadály a annak, hogy a biológiai tényezők lelki-szellemi tartalmak hordozói legyenek. Amikor tehát a tudatalatti tényezők a tudat megkerülésével hatékonyak, tényleges valóságként léteznek a biológiai alap, mint a lelki tények hordozója. Valami többletet azonban fel kell tételeznünk. A pszia biológikum nem képes megmagyarázni a lelki valóságot. Vajon a tudatalatti és a tudatos között csak fokozati különbség van, mint azt Kretschmer gondolja, vagy egészen éles eltérés, nehéz lenne eldönteni. Talán nem egészen járhatatlan a következő út: kétféle tudatosságot különböztethetünk meg: eszmélő tudatosságot, amikor lelki tényeinket saját tudatos megismerésünk tárgyaivá tesszük és magában a lelki aktusban bennfoglalt tudatosságot, amely által az aktus elkövetésekor együtt érezzük, tudatos eszmélés, reflexió nélkül, hogy lelki folyamatok működnek bennünk. Kretschmer gondolatát a tudat szférikus rétegeiről felhasználva, talán azt mondhatnók: nincs lényegi különbség tudatos és tudattalan között. A tágabb értelemben vett, kísérő tudat minden lelki ténynek tulajdonsága. De bizonyos esetekben ez a tudatosság annyira a tudatmező szélére szorul, hogy azt csak gondos megfigyelés útján vesszük észre: a tényleges, eszmélő tudat előtt a lelki mozgalmasság rejtve marad. Nem gondolom, hogy a Brandenstein-féle teljes tudat közelebb visz a tények magyarázatához. Teljesen oszton Noszlopi alternatívájának első tagját: az a tudat, amelyik nem tudatos, ellenmondás. Ha a test és a lélek kapcsolatát kevésbé platonikusán gondoljuk, akkor a teljes tudat mellett felhozott bizonyítékok sokat veszítenek bizonyító erejükből.

Akárhogy is magyarázzuk a tudatalatti metafizikáját, marad a ténymegállapítás: lelki életünkben hatékonyak az olyan tényezők, amelyek nem tudatosak. Pontosabban: választásaink és elhatározásaink gyökerén, meg-

betegedések okozói között találunk olyan indítékokat, amelyek a cselekvő alany előtt nem tudatosak. Kapsoljuk ki a betegség eseteit. Hiszen a betegségben mindig van valami sorsszerű, közvetlenül tehát nem kapcsolódik a felvetendő etikai problémához. Normális egyént véve alapul, a kérdéseként hangzik: beszélhetünk-e egyáltalán az ember szabadságáról, ha megvan a lehetősége annak, hogy sorsdöntő választásaink gyökerén általunk sem ismert motívumok működjenek és bennünket ebben vagy abban az irányban választásra késztesenek? A nélkül, hogy a szabadakarat elméletének részletezésébe bocsátkoznám, csak két megjegyzést teszek a felvetett nehézségre. Először, mind a tudatos, mind a tudatalatti ösztönös áramlások csak hajlamosítanak, de nem determinálnak. Hatásuk megnyilatkozik valami sajátos, ösztönyszerű-érzelmi vonzódásban, amely természetesen hajlandóságunknak megfelel. Az egyén azonban ezen hajlandóság alapján vagy ellenére választhat. Legalább is elvileg módja van választani, ha az esetek nagy többségében hagyja is magát vitetni ösztönös hajlandóságai által. Másodsor: az emberi értékek különböző értéksíkokban helyezkednek el. Egyes értékek általános emberi jellegűek, mások csak egyes embertípusok számára jelentősek. Az etikai érték minden ember számára egyenlően kötelező erővel bír, elvileg mindenki rendelkezik az etikummal szemben a megfelelő ráhangzási lehetőséggel és képes bármely választásban az etikai törvénynek megfelelő módon választani. Részleges emberi érték például a teoretikus élet, a művészi élet, a gazdasági érték, a szereplés vagy vezetni akarás. Az ösztönök hajlamosító energiája közvetlenül ilyen részletértékre vonatkozik. Ebből a szempontból meg kell barátkoznunk azzal a gondolattal, hogy szabadságunk korlátozott. Nem lehet mindenből minden. Minden ember a maga génikus adottságaiban gyökerező ösztönös értékfogékonyságának megfelelően választja meg pályáját, élettársát stb. Az egyes esetek, az egyes választások nem determináltak. Az etikai szempontok mindig érvényesülhetnek. De megvan adva minden ember számára az a kör, az egyiknek tágabb, a másiknak szűkebb lehetőségekben, amelyben képességeit kibontakoztathatja. A Gondviselés csodálatos terve mutatkozik itt meg, amikor az emberek sokfélesége képes csak valami módon visszatükrözni az örök isteni tökéletességet.

Zemplén György.

*

Visszatekintve legújabb vitaülésünkre, megállapíthatjuk, hogy abban érdekes és szép vita bontakozott ki: az előadó és a hozzászólók a felvetett vitakérdést a legkülönbözőbb oldalokról alaposan megvilágították. Összefoglalásomat ezúttal a szokottnál hosszabbra kell vennem: a vitában ugyanis a kérdésről való felfogásom ismételten szöbakerült és így azt is meg kell világítanom.

Mindenekelőtt: mi a tudat? A tudat a tudatos lelki élet többé-kevésbé egységes egésze. De mi a tudatosság? A tudatosság a lelki élet definiálhatatlan, csupán körülírható ősadottsága, amelyet senkinek, aki át nem éli, meg nem magyarázhatunk. Szerencsére azonban mindenki átéli ezt a „belső világosságot“, ezt az egyedüli „közvetlenséget“, amellyel egyáltalában átélhetek és átélék valamit. Élmény csak tudatosan lehetséges: ha pedig nincs élményem ennek a szónak legközönségesebb, éppen bármilyen átélést jelentő értelmében, akkor semmim sincs és a lélkiség teljesen érthetetlen, sőt értelmetlen volna; minden lelki irányulás, magatartás, „cselekvés“ valamiképpen a tudatossággal, az élményszerűséggel függ lényegileg össze. A tudatosságnak forrása, magva, központja az én, ez az éppen tudatos erő,

tevékenységre való képesség: én tudok magamról és másról, én élem át magamat és mást, és ha nincs én, akkor nincs semmiféle tudatosság, amely éppen mindig és csak az éné.

Az én tudatossága tudatos irányulásaiban, aktsaiban jelenik meg: ezek vagy magára az énrre visszairányuló reflexív aktusok, vagy az éntől másra elirányuló tárgyias aktusok; amazok végén van az énnel valamely, a reflexív aktusban meghatározott és tudatossá vált alanyi állapota, emezeknek a végén pedig tudattárgyak merülnek fel. Így alakul ki a tudatos énnel tudataktusaiban szerveződő és alanyi tudatállapotait, valamint tárgyi tudattartalmait magában foglaló tudata. Ez minőségileg többféle és mégis általában és egészében egységes: korántsem csak értelmi, hanem éppolyan eredeti és fontos akarati és érzelmi tudatosság is van, aminthogy az érzettartalmak, például egy szín vagy egy hang átélése nem kevésbé, csak másképpen tudatos, mint egy matematikai tétel vagy jogszabályé. Mindez a tudatosság közvetlen, elsősleges és a szó szoros értelmében tudatosság; van azonban az élményekre még külön reflektáló, öntudatosító tudatosság is: ez magát a tudatot újra meg- és átvilágítja, de a nélkül is tudatos az élmény; erre a különbségre Zemplén György is utalt.

A lelki életnek ez a tudatvilága a lelki élet központi és egyedül közvetlenül adott, de nem egyetlen rétege: ezt a réteget deríti fel az a lélektani módszer, amelyet joggal neveztek önmegfigyelésnek; hiszen a tudatvilág csupán saját énjé számára adott és ezért magukat az élményeket, a tudatadottságokat csak önmagamban figyelhetem és ragadhatom meg. Ezenkívül vannak azonban a lelki életnek más rétegei is, amelyeket másképpen is kell megragadnunk: idevaló mindjárt a lelki élet egész „külső”, mások előtt egyedül megnyilvánuló kifejezésterülete, a testi jellegű, de lelki kifejezésű hatásokban megnyilatkozó „külső” cselekvés és viselkedés világa; ezt ragadja meg az extrospekció és az azzal összekötött kísérleti eljárások sokféle, ma már igen honyolult és fejlett, viselkedést, cselekvést és teljesítményt és mindezek lelki kifejezését elemző módszere. Ez is „értelmes”, éppen lelki jelentésű lelki élethatás, de már nem tudatos, közvetlen élményszerű, hanem már önmagában tudattalan hatása a lelki élet tudatvilágának. De nemcsak ennek; aminthogy nem is ezt a lelki kifejezést hordó és a fizikai világban megjelenő lelki hatásréteget nevezik „tudattalannak” vagy „tudatalattinak”: ez ugyanis a tudatrétegnél még „mélyebb” lelki réteg, amelynek szintén hatása és kifejezése az imént vázolt „külső” emberi viselkedés-, cselekvés- és teljesítményvilág. Milyen természetű hát ez a tudattalan, a „lelki mélységréteg”?

Hogy a lelki életben a tudatréteg alatt, előtt, mélyén van valami, és pedig kétségtelenül valamilyen lelki tényező, egyenesen a lelki élet forrásvidéke, arra hatásaiból, a lelki élet tudatrétegének és külső kifejezéseinek sajátágaiból jöttek rá. Már Leibniz beszél — persze más, „infinitézimális” értelemben — tudattalan vagy alig tudatos „kis” percepciókról, lelki életről. A filozófiában azonban különösen Eduard v. Hartmann tette meg a tudattalant — részben a német idealizmus egyes tanításainak hatása alatt és kozmikus arányokban és alapvető metafizikai jelentőséggel — bölcselate tengelyének; Bergson filozófiájában is nagyjelentőségű ez a fogalom; Schiller Pál ezekre részletesebben rámutatott hozzászólásában. Igen nagy hatással voltak a tudattalan modern fogalmának kialakulására Nietzsche gondolatai is; az újabb lélektanban azonban mégis az elmeorvosok munkássága nyomában emelkedett a tudattalan mai hatalmas jelentő-

ségére: gondoljunk itt elsősorban a francia patopszichológia kutatásaira a tudathasadások, a hisztéria, általában az elmebajok, a hipnózis és a szuggesztívó területein (Charcot, Ribot stb.). Innen nyeri a Freud-féle pszichoanalízis és tudattalan-elmélete a legfontosabb indításait; majd Jung, Adler és mások, például a magyar orvosok is (Szondi, Völgyesi) tovább fejlesztik a lelki élet tudattalan mélységrétegének vizsgálatát. Az orvosoknak és a patopszichológianak a tudattalan vizsgálatában játszott nagy szerepe magyarázza meg azt a tényt, hogy a tudattalan mivoltának értelmezésében a beteges jelenségek és az ösztöntényezők állnak előtérben: de a régebbi pszichopatológia túlnyomóan pozitívista és materialista irányulását a modern mélységlélektani elméletekben uralkodó biologisztikus metafizikai felfogás kezdi felváltani.

Amde nem szabad elfelejtenünk, hogy a lelki élet igazi alapja mindig a normális lelki életalkat és az abnormitás tanulságait amannak magyarázatára csak igen óvatosan szabad — és kell is! — értékesíteni. Ha pedig mai pszichológiai ismereteink fényében a normális lélektanra való tekintettel vizsgáljuk a tudattalant, akkor arra az első pillanatban talán nagyon meglepő eredményre jutunk, hogy ennek bizony óriási, egyenesen túlnyomó és döntő szerepe van az egész lelki élet felépülésében és működésében, a tudatvilágában is; ezt a nagy szerepet az előadó is határozottan hangsúlyozta.

Kérdés, hogyan deríthetjük fel egyáltalában a tudattalan természetét, amikor az maga sem mint közvetlen élmény, adottság, sem mint lelki kifejezés nem jelenik meg előttünk? Nyilvánvalóan mindig csakis hatásaiból való visszakövetkeztetéssel okuk létre és mivoltára; hiszen említettük, hogy a tudattalan lelki réteget éppen mint a tudatvilág és a lelki kifejezés-réteg sok jelenségének, folyamatának megértéséhez szükséges lelki forrás kell felvennünk. Ezért persze csak óvatosan következtethetünk természetére és nem szabad abba többet belemagyaráznunk, mint amennyit megnyilvánuló hatásai megkívánnak; a belemagyarázás veszedelmét a pszichoanalitikus irányokban és eljárásokban joggal hangsúlyozta Zemplén, azonban a tudattalannról egyetmást, és pedig filozófiaiilag is igen jelentős alapvető sajátságokat, kielégítő tudományos alapossággal megismerhetünk. Zemplén Györgynek ebben a tekintetben kifejezett szkeptikus felfogását némileg túlzottnak tartom.

Hol látjuk már most a tudattalan feltűnő hatásait a lelki életben, elsősorban a tudatrétegben? A mélységlélektani iskolák előbb vázolt erős patopszichológiai orientáltságuk következtében főleg az ösztönös irányulásokat emelik ki ebben a tekintetben; én most a tudattalan alkatának további felderítésére elsősorban a normális és úgynevezett szellemi megnyilvánulások területein keresem majd hatásait. Ilyen mindenekelőtt az előadótól is megemlíttet emlékezeti tevékenység területe.

Hiszen az emlékezet maga és annak tartalma nincs a tudatunkban és így tartalmának felidézése a tudatba sem a tudatból és a tudatban történik. Már pedig ez a felidézés a legtöbb esetben egyáltalában nem mechanikus, hanem legkülönfélébb életcéljainknak és életfeladatainknak megfelelően értelmesen, célszerű kombinációk és asszociációk alkotásával történik: így szolgálja ki a tudattalanban működő emlékezet rugalmasan és értelmes célszerűséggel tudatvilágunk és egész emberségünk életét és tevékenységeit. Begyakorlott cselekvéseink sem mechanizálódott szokások, hanem annak ellenére, hogy túlnyomóan tudattalanul folynak le, célszerűen és rugalma-

san alkalmazkodnak a körülményeknek mindig fellépő kisebb-nagyobb változásaihoz, módosulásaihoz: ezért mondja Klages azt, hogy „vitalizálódnak“. Így van ez a járás-kelésben, öltözködésben, étkezésben stb. Amikor pedig némi gyakorlattal szabad előadást tartunk vagy vitatkozunk valamiről, akkor rendszerint csak a tárgy legfontosabb vonásait gondoljuk át előre tudatosan, gondolataink konkrét megfogalmazását pedig már a kimondáskor eszközöljük; annyira, hogy valamely mondat megkezdésekor még azt sem tudjuk, hogyan fejezzük majd be. És általában mégis értelmesen, logikusan és folyamatosan beszélünk és ezt annyira természetesnek tartjuk, hogy nem ez, hanem a beszédbe való beleakadás vagy belezavarodás tűnik erősen fel. Már pedig itt szinte teljesen a tudattalan gondolkodik és a tudatba már készen adja, készen „juttatja eszembe“ a gondolatokat, sőt nyelvi megfogalmazásukat is. Így van ez a tudattalan keresésben és feladatmegoldásban, az álomban és álmódoszásban, az alvás közben is működő tudattalan időmérésben, feltűnő módon a művészi ihlet-működésében és sok más szellemi jelentőségű lelki tevékenységben; Noszlopi László, Zemplén György, Schiller Pál is utaltak erre és Schiller ebben a vonatkozásban megemlítette Bognár Cecil „potenciális tudatosság“-fogalmát is; a részletek tekintetében az Athenaeum 1930-i évfolyamában megjelent saját tanulmányomra is utalhatok (A teljes tudat, tudatvilágunk lelki alapja).

A döntő kérdés mindezzel a feltűnő tudattalan-hatással kapcsolatban az: lehet-e a következetesen értelmes eredményű aktivitás tudattalan? Elgondolható-e a következetesen értelmesen működő aktivitás másképen, mint tudatosként? Azt hiszem, hogy ezt még senki sem tudta másképen elgondolni, csupán végiggondolás nélkül állítani. Itt nemcsak passzív értelmes összefüggés, úgynevezett tárgyi szellemi hatás van, hanem éppen ennek aktíve értelmes, azaz értelmesen működő, tevékeny oka forog szóban. Az önmagában tudattalan értelmes aktivitás pedig lényegében véletlen volna, ami, következetesen értelmes hatásait tekintve, abszurd! Mert még ha e tudattalanul értelmes aktivitás okát valamiféle szükségképi öselvben látnók is, annak értelmes működése megint csak vagy tudattalan és akkor igazában „véletlen“ (bár nem esetleges), vagy pedig tudatos. Tehát a tudattalanul értelmes aktivitás forrásában valahol mégis csak van tudatosság, másképen ez az aktivitás lényegileg érthetetlen: hiába, végig kell gondolnunk a problémákat a lélektan végső megalapozásában is!

A következő kérdés az, hol van és kié ez a „tudattalan tudatosság“? Valamennyi előbb említett megnyilvánulásában az én és tárgyi tudattartalmi szerepelnek: tehát ezekkel kapcsolatban kell a tudattalanbeli tudatosságot keresnünk. Tárgyi tudattartalmaimban nem lehet ez a tudatosság olyan értelemben, hogy minden gondolatom, képzetem maga is tudatos volna és tudtomon kívül, de tudatos céljaimat követve illeszkednék össze értelmes kapcsolatokba: hiszen tárgyi tudattartalmaim lelkileg teljességgel önállótlank és csupán aktusaikban bírnak lelki léttel. Tehát magával az énnel kapcsolatban kell a tudattalan tudatosságát keresni: vagy benne, vagy rajta kívül. Az utóbbi feltevés egy énem és tudatvilágom fölött teljes hatalommal rendelkező és tudatos céljaimat és szándékaimat mégis általában készségesen és pontosan kiszolgáló szellemi-lelki, énfölötti „váltóór“ feltevését jelentené: ez megint képtelenségnek mutatkozik. Így csakis az a feltevés marad, hogy énemnek magának van a közönségesen átélt tudatom alatt, annak mélyén, rajta túl egy másik tudata, amely mindarról egyszerre tud, amit a „tudattalan“ értelmes tevékenységében felhasználhat. Ez pedig

lényegében egész elmúlt élménykincsem: a közönségesen átélt tudatom alatt működő tudatnak tehát egész egyéni multamra, egész emlékezeti élménykincsemre egyszerre ki kell terjednie; ennyiben nevezhető énem „teljes tudatának“. Ez működik a tudattalanban és vetíti készen tudatomba értelmes gondolati, képzeleti, cselekedetbéli hatásait. Erre a feltevésre logikailag kényszerített a tudatvékenység végbemeneteli lehetőségének végiggondolása; a feltevésnek mégis komoly nehézségei vannak, amelyek lényegében *egy én két tudatának és a tudattalan tudatosságának* paradoxonaiban jelölhetők meg. Az előadó úr a teljes tudat felvételének előbb említett értelmi alapjait és az utóbb említett nehézséget egyaránt felhossa és egymással szembeállítja, Zemplén György pedig lényegében csak a nehézséget látja döntőnek és a feltevés értelmi alapjait nem tartja szükségesnek. Ebben a vonatkozásban rá kell mutatnom arra, hogy az említett nehézségeket magam is a teljes tudat létének állításakor, mindjárt kezdettől fogva felsoroltam: ezt azért tartom fontosnak hangsúlyozni, mert hiszen a nehézségekre mindjárt válaszoltam is és, úgy gondolom, hogy a paradoxonokat kielégítőleg eloszlattam, mégpedig a következő módon.

A tudatfolyamatok, például a gondolatok, elképzelések, érzelmek önmagukban nézve semmiféle anyagi jelleget nem mutatnak, általában egészen más törvények szerint is épülnek fel, mint a fizikai valóság: lényegében éppen azt mutatják, amit alanyi szellemi vagy lelki valóságnak nevezünk. Ezt közvetlenül így tapasztaljuk; és másrészt mégis tudjuk, részben saját mindennapi tapasztalásunkból, részben pszichológiai és különösen patológiai vizsgálatokból, hogy tudatfolyamataink általában és minden részletükben anyaghoz, azaz testünk — főleg az idegrendszer, de továbbá szinte az egész élő test — megfelelő felépüléséhez és életműködéséhez vannak kötve. Ez is paradoxon, amelyet mégis kevésbé szoktak figyelembe venni: ha azonban az előbbi paradoxonokkal, az egy én két tudatával és a tudattalanban lévő tudattal összevetjük, akkor egymást simán feloldják. Mert akkor kiderül, hogy közvetlenül átélt tudatunk lényegileg pszichofiziológiai, korántsem tisztán lelki természetű, hanem éppen a testből és lélekből álló ember egységesen testi-lelki, ennyiben „emberi“ tudata; a teljes tudat pedig nem emberfölötti és egyénfeletti, hanem az egyéni ember egyéni lelki énjének tisztán lelki, anyagtalanságú szellemi természetű tudata. Ez maga az egyéni lélek és ez képezi ki a testben, azzal „egyesülve“, a pszichofizikai emberi tudatot: és éppen ezért a léleknek, az énnel egész multjára, már megszerzett, aktualizált élményvilágára egyszerre kiterjedő teljes tudatából ugyanannak az énnel emberi tudatában csak az és annyi tudatosul egyszerre, amivel és amennyivel megfelelő testi, főleg idegfolyamatok járnak együtt; ez rendszerint az énnel, egy vagy néhány aktusának és tudattárgyának, valamint alanyi állapotának többé-kevésbé tagolt és világos tudata.

Zemplén György azt mondja, hogy ha a test és lélek kapcsolatát kevésbé platonikusan gondoljuk, akkor a teljes tudat mellett felhozott bizonyítékok sokat veszítenek bizonyító erejükből. Nem gondolom, hogy ez az állítása a tények és előfeltevéseik teljes végiggondolására épült. Mert először is: én nem egy platonikus metafizika elgondolásából dedukálom a teljes tudat felvételét, hanem a lelki élet őstapasztalatainak elemzéséből és végiggondolásából jutok a teljes tudatnak, mint szükségszerű létfeltételüknek belátására; legfeljebb innen mehetnek azután tovább a lélekfogalomnak Platonéhoz némileg hasonló koncepciójához. Ámde ezúttal is kifejtett emberfelfogásom éppen Aristotelesétől sem áll messzebb: hiszen az em-

beri tudat, mint szoros pszichofizikai egység, nyilvánvalóan az aristotelesi test-lélekviszonyhoz áll közelebb, míg a teljes tudatú lélek és a test viszonya Platonéhoz. De talán éppen a közepén van az igazság! Meg azután Zemplén nem felejtetheti el, hogy Aristoteles éppen az ember jellemző vonását az észben látja, ennek legfőbb tényezője pedig az a cselekvő ész, amelynek a testhez való viszonyát Aristoteles *teljesen* a platonai lélek testviszonyának módjára és nyilván annak nyomán is határozza meg; csupán nagyon „ki-üresíti” és ezzel jogos alapot szolgáltat Averrhoës értelmezésének, amely aristotelikus szempontból elég következetes, de az igazságtól messze — és a platonai lélektől is inkább — eltér. Keresztény szempontból pedig nyilvánvaló, hogy csupán olyan lélekfogalom fogadható el, amely szerint a lélek a test nélkül is — bár arra való diszpozicionális vonatkozásában — képes önálló lelki-szellemi életre, vagyis tudatos gondolkodásra, akarásra, szeretetre stb.; és ennek a léleknek a feltámadt testhez való viszonya egészen más lesz, mint mostani testviszonya. Mindezt talán nem említeném meg itt, de éppen Zemplén György ellenvetésével szemben nem mulaszthatom el felhozni: mert nyilvánvalónak tartom, hogy a keresztény lélek- és ember-felfogásnak a teljes tudat-emberi tudat-test-felfogás felel meg összehasonlíthatatlanul legjobban. Ez a felfogás egyúttal a tudathasadást, valamint sok más patológias, de normális lelki életjelenséget is (pl. a feledést), leginkább megérteti.

Ezek után talán a siker reményében vállalkozhatom az egész vita összefoglalásában nemcsak a tudat és a tudattalan viszonyának, hanem a vita során minduntalan legalább implicité szóbahozott emberi életalkat felépülésének is a vázolására.

A lelki élet felépülésében először általában az ösztönvilágra szoktak utalni; ennek lényegileg tudatelőtti vagy tudatalatti természete vitánkban is ismételtelen szóba került. Itt mindenekelőtt látnunk kell, hogy az emberi ösztönvilág eredetileg még nem is szorosan lelki természetű, hanem az élő emberi test vegetatív, animális erőinek megnyilvánulása; ezek pedig korántsem mind az emberi lélekből származnak. Persze, hogy nincs élő emberi test emberi lélek nélkül, de az emberi test sokféle más, mint az emberi lélektől eredő erőhatást is tartalmaz. Idevalók eredetileg a valódi ösztön-erők is: ezeknek tudattalansága tehát valójában tudatelőttiség, az emberi tudatot megelőző létük és működésük; de hatásuk azután a kialakuló emberi tudatban is tudatosulhat és valóban messzemenőleg tudatosul is. Ezeket az ösztönereket semmiképpen sem szabad elhanyagolnunk; viszont egyoldalú túlhangsúlyozásuk is, például Freud vagy sok más biológusztikus lélektani irány részéről, hibás. Ezek és az egész testfelépülés egyúttal mai ismereteink szerint teljesen alá vannak vetve az átöröklés törvényeinek: minthogy pedig az emberi tudatvilágnak is testi életalapjával szolgálnak, a szorosan vett lelki életben is mindenütt megtaláljuk az átöröklés megnyilvánulásait és hatásait. Ezzel egyúttal már át is mentünk a szorosan vett lelki életre.

Az emberi lelki életnek, amint láttuk, kétfős alapja van: kétségtelenül két alaptényező egységes összeszővődésének eredménye. Az egyiket éppen az imént említettük: ez az élő emberi test és tudatelőtti ösztöndinamizmusa. A másik, immár valóban lelki alap az egyéni emberi lélek teljes tudatú tiszta lelki valósága. Ezt nem szabad az ösztöndinamizmussal egyszerűen azonosítani, bár a szorosan testi vonatkozású ösztönökkel is összekapcsolódik és maga is tartalmaz úgynevezett „lelki ösztönöket”, azaz főleg aktív érzelmi tényezőket: ez a Dwelshauwers-féle „dinamikus tudattalan” azonban

elsősorban szellemi jellegű lelki tevékenységeinkben és teljesítményeinkben nyilvánul meg, amelyek közül néhány jellemző példát megismertünk. Ezt a lelki-szellemi tényezőt képtelenség csupán ösztönös vagy testalkattényezőkre visszavezetni, és tudattalanként való felfogása is tarthatatlan: egész multunkból és multunkkal operáló tudatalatti lelki életünk e tényező széleskörű, azaz egész egyéni multunkra kiterjedő teljes tudatosságát bizonyítja. Persze, hogy ez az egyéni lélek, a tiszta lelki teljes tudat sem fenékgig tudatos: hiszen mindig van benne még szellemileg meg nem valósult, nem aktualizált, azaz potenciálisan szellemi, tudatosítható, de mindig épen valóságos réteg; a lélek kimeríthetetlen tartalmú erőlény, amely folytonos tevékenységével mind több lelki tartalmat tudatosít, aktualizál magában és fejez ki gyakran a külvilágban is. És ez a potenciálisan végtelen tartalmú és tartamú, azaz kimeríthetetlen és elmúlhatatlan lelki erőlény nem valami üres erő, vagy pláne tabula rasa, hanem egész mivoltában, potenciális tudatú lelki magvában is teljességgel struktúrált, gazdagon és határozottan praeformált egyéni lelkiség és alanyi szellemiség, amelynek például sokszerű abszolút értékhezköötttségében csak egyik oldal a logikailag az igazsághoz praeformált és egymagában is bonyolultan struktúrált értelem, egy másik a hasonlóan praeformált és struktúrált lelkiismeret, ismét másik az ízlés: bizony nagyon sok „születik velünk“ teljesen lelki értelemben is. Itt is érvényesül bizonyos módon, azaz hasonló praeformáltság útján közvetítve, az öröklődés, amely itt közvetve, a testi alkatban és ösztöndinamizmusában viszont közvetlenül, a Jungtól és másoktól annyit emlegetett ősök testi-lelki örökségét is elhozza nekünk és már tudatelőtti emberalkatunkból hatva érvényesíti. És ebből az egész hatalmas, struktúrált kettős emberi életalaptól, az ösztönerökkel átjárt élő emberi test és az egyéni emberi lélek szoros egységű összeszővődéséből és együttthatásából, éppen legszorosabb összeszővődéseként és együttthatásaként, bontakozik ki az egyéni, pszichofiziológiai emberi tudat: ez tehát egységében igen bonyolult és az egyéni életfejlődés folyamán aránylag lassan kibontakozó képződmény, amelyben az emberi tudatelőtti ösztönerők nem kevésbé érvényesülnek, mint a szellemi jellegű és önmagában teljes tudatú, de emberi tudat „alatti“ egyéni lélek.

Ha most az így megismert emberi lelki életfelépülést összevetjük a vltában felmerült sokféle tudat- és tudattalan-fogalommal, akkor az élő emberi testben működő sokrétű ösztöndinamizmusban kell látnunk Jung archetipusainak jókora részét, Freud tudattalanjának — nem tudatelőtti-jének — legnagyobb részét, Szondi örökölt tudattalanját, Völgyesi tudatelőtti-jét, Máday altudatának jórészét; viszont a freudi tudattalan egy része, Dwelshauwers említett „dinamikus tudattalanja“, Szondi szerzett tudattalanja, Völgyesi¹ tudatalattija a teljes tudatnak felel meg; Völgyesi tudatfelettije azután már lényegében a lélekre, a teljes tudatra is gyakorolt lelken túli hatás. Ez az utóbbi még egy tekintetben kibővíti problematikánkat.

Az emberi tudat és az egyéni lélek teljes tudata is felveszi a külvilágból a legkülönfélébb hatásokat és ezekkel gazdagodik, ezeken nevelkedik: a legközönségesebbeket az ismert érzékelő berendezéssel; de az úgynevezett okkult jelenségek között is bizonyára legnagyobb részt ma még nem eléggé ismert érzéki utakon létrejövő hatásfelfogások szerepelnek. Ezenkívül saját

¹ A közölteken kívül még Völgyesi Ferenc és Hort Dezső részéről hangzott el hozzászólás. *Szerk.*

cselekvő-gondolkodó-képzelő-alkotó tevékenységével is folytonosan növekedik, gazdagodik az ember tudatvilága: és erről beláttuk, hogy a tudattalanból gyorsan és többnyire zavartalanul felbukkanó, értelmes és többé-kevésbé eredeti eszmekepcselatok létrejövetelét csakis a tudattalanban működő és az ember egész egyéni multját, élménykincsét egyszerre tudatosan átfogó egyéni tiszta lelki teljes tudathból lehet megmagyarázni. Ámde nyilván a teljes tudatban is létrejönnek *lényegileg új* szellemi-lelki alkotások, gondolatok, elképzelések: ezek pedig a teljes tudatban is végső fokon a lélek még nem tudatos, szellemileg még csak potenciális, lelki mélységeiből fakadnak. Hogyan lehetséges ez?

A lényegesen eredeti szellemi alkotás, a — persze még mindig csak többé-kevésbé — „egészen új“ már korántsem pereg úgy elő a tudattalanból, mint a meglévő eszmekepcsel új kombinálása; még az illetett alkotásban is a túlnyomó rész csupán éppen új eszmekepcseláció. A lényegesen új „intuícók“ már sokkal ritkábbak és eleinte izoláltabbak, azután persze többnyire összefüggően kiépülnek.

Ezeknek a tudattalanból való felmerülése nyilván a teljes tudatban is a lélek még potenciális, tudattalan mélységéből való fölmerülésüket jelenti. Itt egyrészt azt mondhatjuk, hogy az emberi lélek kétségtelenül eredeti alkotó erő és így eredetileg alkot és tudatosít szellemi tárgyakat; ámde másrészt az ember éppen ilyenkor legmélyebben érzi, hogy talál, főleg, ha keresett, bár talán nem éppen azt kereste; hogy ajándékba kapja legjobb, legszebb, legigazabb alkotásait. És bizonyos, hogy az ember legeredetibb alkotása is örökké tudott, „előretudott“ Isten tökéletesen aktuális, legmélyéig szellemileg tudatos — pantheista misztikusok „sötét ősalapját“ nem rejtő — végtelen tudatában; és e végtelen tudat tartalmának csupán végtelened részét „utánozhatja“ — a platonai ideautánzás értelmében — egyegy mindig csak potenciálisan végtelen, azaz kimeríthetetlen gazdagodásra, növekedésre képes teremtett emberi lélek teljes tudata is, az Isten-adta lélekfejlődés rendje szerint; így adódnak, amint Zemplén György is említette, a különféle egyéni emberképességek végső fokon az isteni mindentökéletességből, ahol mindaz is tudatos, ami talán sohasem emelkedik a lélek tudattalan mélységeiből a tiszta lelki teljes tudat világába sem. Itt azután már a lelki élet végső teremtéskérdéseire és teremtéstípusaihoz is érkeztünk, amelyek már túlvezetnek mai tárgyunkon.

Végül még meg kell említenem: maga az emberi lélek egy és egységes, éltető és értelmes, tudatos, azaz mindkét Schiller-említett lélekműködést egységesen kifejti. De azért még ebben a szoros egységű emberi lélekben is vannak rétegek, amint például E. Rothacker határozottan kimutatja, sőt még az annyira szoros egységű emberi lélek rétegeiben is van olyasmi, mint a fa égvyűrűi: gondoljunk csak például arra, hogy álomvilágunk mennyire vissza-bele tud helyezkedni egészükben rég meghaladott ifjú, vagy gyermekkori tudatállapotainkba! És mindezeket a rétegeket mégis szoros egységben és rendben egyesíti az egészséges lelki élet, lényegében éppen a teljes tudat időt átfogó és alkotó, multját összegyűjtő szellemi-lelki tartalmában és mind alanyi állapotai, mind tárgyi tudattartalmai tekintetében folyton gazdagodó tartalmában. Az ember pedig, amint láttuk, korántsem csak a lélek, és az emberi tudat lényegében lelki élettel is sok minden belép az élő test öröklésanyagából és ösztöndinamizmusából, testileg közvetített emberi östudásából, valamint a reflex- és ösztöntevékenység koránt-

sem csak lelki eredetű, hanem a szerves élővilág természeti erőinek hatásaiból származó életrányító rendszeréből. Mindezeket a lelki valóságú vagy lelki jelentőségű életrétegeket, valamint az ember sokrétűen egységes testi-lelki életfelépülésében való összeszövődésüket tekintetbe kell vennie a tudat és a tudattalan bonyolult problematikáját lehetőleg felderíteni törekvő vizsgálódásnak.

Báró Brandenstein Béla.

„A transzcendens okság elmélete“.

Ezen a címen jelent meg legújabban a Szent István Társulat kiadásában Legeza Mihály S. J. 176 lapnyi „kritikai tanulmánya“. A könyv újszólván csakis az én okságelméletemmel, illetőleg az annak alapjául szolgáló változáselvel foglalkozik és ennek tölem adott bizonyítását, annak pedig az előbb megnevezett bizonyításra épülő lényegét elveti. A következőkben a kritikai tanulmány kritikáját adom: természetesen igyekszem mindvégig tárgyilagos maradni, amint hogy a szerző is az akart lenni, bár e törekvését, úgy látom, nem mindig tudta megvalósítani. Legeza általában jól ismeri munkáimnak az okságelvel összefüggő részeit, csupán egy-két tekintetben — főleg a másodrangú valóság tölem adott jellemzésében — mutat tárgyalása hiányokat; igen műveltnek mutatkozik a klasszikus és a modern skolasztikus irodalomban, viszont a többi — főleg újkori — klasszikus, valamint modern filozófus alapos ismeretét nem tudom tanulmányából eldönteni, de skolasztikus tudásánál lényegesen kevésbé mélyrehatótnak tartom.

Főleg az okság bírálata több érvet sorol fel; az egész kritika azonban *döntő módon egy érvre épül fel*, amelyet a kezdetnélküli változássor lehetetlenségének tölem adott bizonyítása ellen ad elő és annak alapján e bizonyítást érvénytelennek minősíti. Ezért ezt az érvet veszem előre. Bizonyításom ez: Tegyük fel, hogy a változó valóság nem kezdődött. Akkor a mai állapotot (jelöljük P-vel) végtelen sok változásállapot előzte meg. Ez nem lehetett csak bármeddig növekvő véges számú, úgynevezett potenciálisan végtelen számosságú állapotsokaság, mert a mult máig befejeződött, kész, azaz csak befejezeten véges vagy befejezeten végtelen lehet. Az első esetben kezdődött; a második esetben voltak a multban a változássornak olyan tagjai, amelyek a mai állapottól még végtelen sok közbülső állapottal voltak elválasztva; ezeknek persze nem kellett a kezdetnélküli sor kezdő tagjainak lenni, hanem további végtelen sok állapot előzhette meg őket, Egy ilyen, a maitól végtelen sok taggal elválasztott multbeli állapotot jelöljünk H-val. Amikor a változássor elérte a H-t, innen tagonként egymásután halad tovább P felé $H+1$, $H+2$ stb. tagokon át. A H-tól tovahaladva azonban tagonként egymásután csak akármekkora véges sorral akármekkora véges szám érhető el és megint túlhaladható, de a véges nagyságot a sor sohasem lépheti túl: így nem is érheti el a H-tól végtelen sok taggal elválasztott mai, P állapotot. Mivel pedig ez van, csak a hipotétikus H tag az, amely lehetetlen, azzal pedig minden, a mai állapotot végtelen sok állapottal megelőző multbeli állapot: vagyis a mai változásállapotot nem előzhette meg végtelen sok és így a változások sora nem lehet kezdet nélkül való, hanem szűkségeképen kezdődött.

Erre a bizonyításra Legeza a *szófejtésre és az öntudat tanúságára* támaszkodva (34. l.), azt feleli, hogy „Véges annyit jelent, mint határolt.

Végesnek tehát azt a sort nevezhetjük, amelynek végei, határai vannak. A végtelen fogalmát a végesből alkotjuk, a határ, a vég elhagyásával. „A végtelen sor fogalmához tehát nem úgy jutunk, hogy a véges sort véges számú új taggal növeljük, hanem a sor határait vagy legalább határát elhagyva, kiterjedését határtalannak, végtelennek gondoljuk. Az a sor tehát, amelynek a haladás egyik irányában sincs vége, határa (nec ex parte ante neque ex parte post), biztosan végtelen. De az a sor is megtartja a határtalanság jellegét, és ezért joggal nevezhető bizonyos tekintetben végtelennek (infinitum secundum quid), amelynek csak a haladásnak megfelelő vagy csak vele ellentétes irányában nincs vége. A bizonyos tekintetben végtelen sor más szempontból maradhat véges, és Szent Tamás tanítása szerint nincs is akadálya annak, hogy a végtelen sor véges oldalához hozzáadjunk és azt így növeljük. Ilyen sor volna a feltételezett végtelen idő- vagy változássor, amelynek a haladás irányában (ex parte post) mindig volna változó vége, és erről az oldalról véges volna, viszont a haladással ellentétes irányban (ex parte ante) végtelennek kellene lennie. Egy vég tehát nem szünteti meg a sor végtelenségét. Ha azonban a sornak a haladásnak megfelelő és a vele ellentétes irányban is volna vége, vagyis ha kétvégű volna, akkor épp az ellenkezőjét kellene mondanunk. Minden művellet, amely a végtelen sort két vég, két határ közé akarja zárni, a végtelen lényege ellen van, mert épp azt szünteti meg benne, ami a végestől megkülönbözteti, vagyis határtalanságát. A két vég közé zárt rész szűkségképp határolt, azaz véges volna. Ezért mondja Szent Tamás, hogy ha a sorban végeket veszünk fel, lehetetlen, hogy a *közbülső* (kiterjedt) tagok sokasága végtelen legyen. A végtelen alapfogalmából tehát logikusan következik, hogy a két vég közé (H és P) zárt „végtelen“ önellenmondó, mert annyi, mint „véges végtelen“, ami pedig az adott esetben nyilvánvalóan önellenmondó. Ez az igazság egyszerű, és ha a véges és végtelen szavak eredeti értelmét megtartjuk, tagadni sem lehet.“ „Épp ezért a végtelennel kapcsolatos fogalomalkotásnál mindig szem előtt kell tartanunk, hogy a *véges sor lényege* az, hogy legalább két vége van, a *végtelené* pedig az, hogy *nincs két vége.*“ (34—36. l.)

Ez Legeza „bizonyítása“, melyre később gyakran és lényegében minden *döntő helyen* hivatkozik, hogy ezt „tudjuk“ (pl. 58. l.), „kimutattuk“ (66. l.) stb. Nyilvánvaló, hogy itt nem bizonyításról, hanem legfeljebb éppen szövejtésről és erre épülő öntudattanúságról van szó: vagyis e tételnek közvetlenül evidensnek, intuitíve beláthatónak kellene lennie. Vajjon az-e? Ezen a ponton Legeza szinte csodálatos tájékozatlanságot árul el egy kimondottan nagyságra és sorra vonatkozó kérdésben a modern matematikának immár közhelyként számítható megállapításai tekintetében, és semmiképpen sem tette szerencsésen, hogy viszont Szent Tamás tekintélyére hivatkozott, mivel így ezt a tekintélyt — bár talán nem egészen igazságosan — csak gyöngítheti. Hiszen számtalan közönséges matematikai példánk van két *véges* határ között lévő aktuálisan végtelen sorokra is: pl. 1, $1\frac{1}{2}$, $1\frac{3}{4}$, $1\frac{7}{8}$, ..., 2, vagy $0 \dots$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{2}$, 1, $1\frac{1}{2}$, $1\frac{3}{4}$, ... 2, vagy valamennyi racionális, vagy valós tört 3 és 4 között stb., mindezek határozott számú tagok jól, illetőleg egyszerűen meghatározott „sorai“. A kontinuum, pl. egy méternyi vonal is végtelen sok pontot tartalmaz. Ez utóbbiak ugyan nem kiterjedt tagok, de végtelen sokan vannak és különbözök. És én nem is véges, hanem lényegileg végtelen, végesen túli nagyságú darabot vettem fel H és P között, mert hiszen ennek egyenként véges nagyságú és tartamú tagjai vannak. Ez

teljesen megfelel a halmazelmélet végtelen alapsorának, amelynek két határa 1 és ω ; és e két határ miatt egyetlen matematikus sem nevezné végesnek (nincs is más hibája, mint az ordinális, vagyis egymásutáni képzés; mint egyszerre lévő tagok végtelen egydimenziós halmaza kifogástalan). Legeza alapérvét tehát az egész modern matematika számtalan, egyetemesen elismert példája megdönti, és így meglehetősen felmentve érezhetném magamat a további tárgyalás alól: mert ha ez az érv dönti meg bizonyításom érvényét, akkor az a legvilágosabban érintetlenül érvényes. Úgy is van! Az igaz, hogy a véges annyit jelent, mint határolt; de a határolt nem annyit jelent, mint véges: és Legeza éppen e jogtalan megfordítás alapján érvel! Hiszen minden vég határ, de nem minden határ vég, a két szó korántsem használható szinonimaként, amint Legeza teszi: mert a *limes* a matematikában közsímmertén végtelen sorok határa, akár a sorban, akár azon kívül van; és limesek lehetnek finit és transzfinit számok, azaz véges számok és végtelen nagyságok és sortagok egyaránt. Ezzel evidensen, „intuitív nyilvánvalósággal” megdől Legeza egész, intuitív evidenciára építeni próbált érvelése, amelyet mégsem lehet ma már csak szófejtésből, hanem a tárgy — ezúttal a véges és végtelen nagyság és sor — természetének vizsgálatából kell elindítani, különben mindvégig valóban csak szavakat fejtünk. Mivel pedig okságelvem is lényegileg erre a változástételre épül és a leglényegesebb pontokon Legeza is megint csak e tétel bizonyítása ellen adott érvére nyúl vissza az okságelv bírálata során is, voltaképpen nem kellene kritikájának kritikáját tovább részleteznem. Úgy gondolom azonban, hogy sokszor érdekes gondolatai és mellékérvei megérdemlik a külön tárgyalást: ezért most könyve gondolatmenetének sorrendjében elemzem és bírálok egyes tételeit, aminthogy e kritikám olvasója is mindenképpen jól teszi, ha Legeza érdekes tanulmányát is e bírálatommal egybevetve olvassa el.

Nem áll, amit Legeza a 16. lapon mond, hogy szerintem a teremtett valóságok általában csak annyiban függenek Istentől, hogy létesülésüket neki köszönhetik, és ez a függés a teremtés tényével be is fejeződött, illetve megszűnt. Mert igaz, hogy Isten sem semmisítheti meg az elmúlhatatlan szellemi valóságokat, de azért mégis valóságosan fenntartja őket, és létben való fennmaradásuk igenis függ Istentől: szellemi teremtményeit elmúlhatatlanokként fenntartó aktusa csupán nem függetlenül szabad aktus a szellemi teremtményeket szabadon megteremtő aktusától; ám a véges valóságokat fenntartó aktusa sem szabad *abban az értelemben*, hogy pl. csak végtelenül rövid ideig tarthatná fenn azokat. Mindezt kifejtem a Bölcséleti Alapvetésben: az egész kérdés abba torkollik bele, hogy a mindent fenntartó Isten sem akarhat önellentmondót.

A természetben alanyi szellemi — „angyali” — tényezőket felvevő felfogás korántsem erősen antropomorfizáló képzeletből kell, hogy fakadjon, amint a 18. lap állítja; e tényezők szabadsága nem is „akadálytalan”, amint semmiféle teremtményé nem az, bár igen messzemenő. Az emberi lélek a természeti erők kifejezéseit igenis nagyon sokszor és sok tekintetben fel tudja venni, meg tudja érteni (19. l.), amint a mind több téren már „megértő módszerrel” dolgozó modern természettudomány szépen mutatja. A világban kifejeződő szellemiséget végső fokon ed is az Istenre vezetem vissza (21. l.), csupán általában nem közvetlenül: ez nagy különbség Legeza eltérő állításával szemben. A lélek kapcsolata az emberi testtel szerintem korántsem merőben külső (22. l.): a részletes magyarázat „Az ember a mindenségben” c. könyvemben található.

Nagyon nagy különbség az „egyvégű“ végtelen sor esetében, hogy csak a haladásnak megfelelő vagy csak az azzal ellentétes irányban nincs vége: az első esetben csupán potenciális, azaz mindig a végesben maradó, a második esetben aktuálisan végtelen, vagyis a végesen már mindig túl lévő „sorról“ állunk szemben. A kétvégű végtelen sor is lehetséges, amint láttuk, de abban nincs „haladás“ (35. l.).

A 36. l. 1. jegyzete így szól: „Brandenstein már idézett bizonyításában tehát a H és P közötti rész nem végtelen, hanem csak véges. De lehet-e a végtelen sor *véges* sorrészből a *végtelen* sor lehetetlenségét bizonyítani?...” Láttuk, hogy ez a P és H közötti sor rész igenis lehetne végtelen, mindamellet, hogy két *határ* között van. Legeza sokkal logikusabban következtetett volna így: Ha már a P és H közötti — szerinte véges — sorrészen sem lehet, nyilvánvalóan, áthaladni — mert ennek ellenkezőjét ő nem bizonyítja! —, mennyivel kevésbé lehet azt az egész, kezdetnélküli soron! Tehát a kezdetnélküli sor valóban nem juthatott el P-hez!

A 36. l. 7. jegyzete szerint „A végtelennek a megszámlálhatatlanság vagy a számsor mellé való nem állíthatóság alapján való meghatározása külső kritérium alapján történik“. A halmazelmélet éppen megszámlálhatónak (abzählbar) nevezi a közönséges végtelent, azon az alapon, hogy az első transzfinit limesszel (ω) kiegészített és határolt végtelen alapsorról, a számsorral „megszámlálható“. Ezt Legeza megjegyzésének mindenestre figyelembe kellett volna vennie. — Az aktuális végtelen feltételezésében (37. l. 7. jegyzet) én különben nem látok ellentmondást, részletesen jellemzek is sok ilyen halmazt: csupán az ilyen halmazban feltett *haladásban* mutatom ki az önellentmondást.

Az aristotelesi „meg kell állni“ elv „lazán rendezett okok“ esetében is érvényes, ha a „laza ok“ valamiképpen legalább feltétele az utána következő sortag bekövetkezésének, mint az idősorban. A „processus in infinitum“ persze itt is lehetséges, de nem a progressus de infinito (48. l.). Fenntartom azt az állításmot, hogy Aristoteles itt nem gondolta végig saját elvének alkalmazási szükségét. Persze, a kezdetnélküli változás igazolt lehetetlenségére építem itt elsősorban állításmot és a „meg kell állni“ elvet korántsem teszem meg most sem a kezdetnélküli változás lehetetlenségét bizonyító érv kizáró tételének igazoló erejű alapjává (45. l.), hanem az elvet csupán úgynevezett demonstratív szillogizmusban használom fel.

Az Aquinói Tamás tételére alkalmazott állítás, hogy „akármelyik multbeli napot jelöljük is meg, attól (H) a mai napig (P) a napok száma véges“, (53. l.) az én érvelésemre egyáltalában nem alkalmazható, mert ez a tétel, ha áll, éppen a változássor szükségképi kezdetét igazolja: hiszen az a multban nem lehet potenciálisan végtelen, csupán vagy aktuálisan végtelen vagy aktuálisan véges; és csak a második esetben áll az idézett tamási tétel!

A „kétvégű végtelen“ tehát korántsem önellentmondó „véges végtelen“ (54. l.).

Igenis következik, hogy ha „a végtől (P) visszafelé haladva lehetetlen a végtelen sor“, akkor „a kezdetnélküli végtelen sor is lehetetlen“: mert *haladás* van idefelé csakúgy, miént odafelé, és éppen a végtelent elérő haladás lehetetlen (59. l.). Ezt a szintén egészen világos érvet én csak az értelmi bizonyítások iránt gyengébb felfogásúak kedvéért nem használom elsősorban.

Ami végtelen távolságra volna, még nem volna okvellenül *egy* távolságra, azaz *együtt, egyben* (60. l.): ilyen bizonyítást *ebben az esetben* nem

alkalmaznék. Hiszen amint Legeza a 62. lapon helyesen mondja, a különböző végtelen sorok lehetnek különböző tagsokaságúak.

„Brandenstein érve tehát csak akkor volna érvényes, ha be lehetne bizonyítani, hogy a végtelen fogalmához nem tartozik a határtalanság vagy legalább is a kétvégtelenség, továbbá ha igazolni lehetne, hogy a két vég között egyenlő nagyságú, kiterjedt tagokból álló végtelen sor lehetséges. Ebben van a Brandenstein-féle bizonyítás tudományos elfogadhatóságának a fordulópontja! Mivel azonban a végtelen fogalma nyilvánvalóan kizárja a kétvégtelenséget, a szerző viszont azt feltételezi, e miatt a kezdő, de döntően alapvető jelentőségű bizonyítási hiba miatt az egész Brandenstein-féle bizonyításra a megalapozatlanság kifogása nehezedik rá“ (70—71. l.). A kétvégtelenség itt *kéthatárúság*: ennek „nyilvánvaló kizártsága“ végtelen halmazoknál nemcsak hogy nem nyilvánvaló, hanem ellenkezőleg, nyilvánvalóan téves: a többi magától adódik.

„A szerző ... azt látja szükségesnek igazolni, hogy tagonként való haladással *kezdődő* végtelen sor nem építhető ki. Ezzel azonban mellébizonyít, mert a *kezdődő* sorok kiépülése biztosan nem tartozik a bizonyítandó alaptétel, a *kezdetnélküli* végtelen változássor problémakörébe“ (71. l.). Ezt a részt azért idézem, mert feltűnően mutatja, mennyire nem tud Legeza behelyezkedni a szükséges bizonyítások gondolatmenetébe: hiszen itt nyilvánvalóan úgy bizonyítok, hogy ha az egész kezdetnélküli változássor egyik — az egésznél kisebb! — kezdődő része máris lehetetlen, akkor az egész is lehetetlen; kezdődő részei pedig minden *haladó sornak* vannak. Az az állítás, hogy „ha tagonként való haladással az *első* tagtól kiindulva végtelen (matematikai) sor nem is építhető ki, a *kezdetnélküli* végtelen változássor tagonként“ — ugyanaddig a P tagig — „esetleg kiépülhet, mert ami a *végesre* igaz, nem szükségesképpen igaz a *végtelenre* is“ (72. l.), kiváló példája a szóbanforgó tárgyi jelentések megnevezésének. Énnél jobb bizonyítékát nehezen adhatná Legeza, mekkora különbség van valamely bizonyítás, érvelés betüinek felfogása és — értelmileg egyedül lényeges — szellemének, jelentésének megértése között.

„A változások sora a H-től tagonként haladva eljuthat a P-hez, mert közöttük, mint a sorrész két vége között, csak *véges* távolság és következőkép csak végezzámú tagsokaság lehetséges“ (75. l.). Ezt a tételt Legeza nyilvánvalóan téves „nyilvánvaló“ végtelenértelmezéséből vonja le.

A 77. lapon Legeza az Ellenvetések 2. szakaszában arról beszél, érvényes-e a kezdetnélküli multba való visszamenés lehetetlensége alapján a kezdetnélküliségből máig való elérkezés lehetetlenségének bizonyítása? Ő az érvényességet tagadja, mert szerinte a végtelen esetében nem lehet a megfordítással érvelni, mint a véges soroknál. Erre már feleltem: itt a *végtelent elérő haladás lehetetlensége* közös mindkét esetben és ez mindig lehetetlen. Különben a kezdetnélküliségből máig való elérkezés nem processus in infinitum, amint ő véli — ez valamely kezdetből a potenciálisan végtelen jövőbe való haladás esete —, hanem processus ab infinito.

Ezek után eldönthető, vajjon az én bizonyításom zárótétele, avagy Legeza ellenkező állítása csupán sokszor megismételt *vélemény*-e (80. l.), valamint, hogy valóban nincs-e remény arra, hogy a Brandenstein-féle okságelméleti bizonyítások alaptétele — éppen a változástétel — rövidesen igazolást nyer? (82. l.) Mindenesetre fontos eredmény, hogy szerzőnk ezt az érvényességében Legeza minden ellenvetésével szemben világosan fenntartható érvet az okságelméleti bizonyítások alaptételeként elismeri.

Ezek után rá is tér a transzcendens okságelmélet kritikai vizsgálatára (84. l.). Az okot mint létesítő valóságálapot elég világosan leírtam, és ez meg is felel a modern ökfelfogásnak, míg Aristoteles négy „oka“ ma az egyik idevonatkozó aristotelesi kifejezésnek (ἀρχή) megfelelően inkább elvnek nevezhető: tehát én nem szűkítem meg az ok általánosan ismert fogalmát (85. l.). „A rám cél-okilag ható jónak“ — amelynek „nem kell valósan léteznie, hanem csak az én ismeretemben“ (89. l.) — hatását okinak nevezni valóban veszélyes aequivocatióknak tűnik: hiszen az értékek és az eszmék, a tárgyi szellem érvényesülésének a módját az alanyi szellemenben ma már eléggé pontosan ismerjük és tudjuk, hogy az egészen más valami, mint a „valósan ható ok“ „valós hatása“. Ha tehát én az okság terminológiáját a modern bölcsélet főirányáival egyetértőleg a „valós“ létesítő ok irányában határozom meg — egészen világosan —, akkor az igazában nem megszűkítés, hanem éppen pontosan kifejező és világosan megkülönböztető terminológiára való törekvés. Viszont semmiképen sem értem, miért nem hajlandó Legeza „az okból való levállással“ egybekötött. folyamatot „igazi értelemben vett okozásnak, hanem csak emanációnak“ nevezni (90. l.): hiszen az emanáció — ha lehetséges — mindenesetre létesítés, okozás, amint azt a hálóját fonó pók mindenesetre kissé szenzualista jellegű példája mégis bemutatja. Azt viszont, hogy az ok olyan valóság, amelytől jön létre az előzőleg nem létezett, tehát új valóság, az okozat (91. l.), legkevésbé sem tagadom: hiszen éppen az én „transzcendens okságelméletem“ lényegében csak ezt az okságféleséget látja *végül is igazoltnak*. Ez azonban nem érinti a hétköznapi — és sokszor tudományosan is elfogadott — okság-felfogások más módjainak, például az emanációs okozásnak *okság-elnevezéssel* való *jogos* illethetőségét.

Én az „ex(a) nihilo nihil fit“ elvet az előbbi megállapításnak megfelelően mindig csak mint „semmitől semmi sem lesz“ tartom jogosnak, viszont állítom, hogy az ok „semmiből“, azaz előző anyag nélkül létesíthet „új“ valóságot (93. l.). Legeza szerint az okozat a változás alanyának potenciájából a létesítő ok létéréjének hatása alatt *keletkezik* (94—95. l.): ámde például egy szabad tárgyi elhatározás létesítése, egy lényegileg eredeti eszme gondolati állítása csak nagyon is átvitt értelemben nevezhető ilyen keletkezésnek; semmiesetre sem a lélek, az én anyagából keletkezik, hanem éppen mint az én létéréjének hatása alatt létesülő „új“ valóság. Az elhatározó, elgondoló én itt nem is szoros értelemben a változás alanya, mert a szóbanforgó létesítés nem passzív, hanem aktív potenciája, azaz éppen hatóereje nyomán megy végbe.

A kontingencia fogalmát végső fokon nem nyerhetjük a tapasztalati valóságok megfigyeléséből és elemzéséből, amint Legeza véli (96. l.), mert a tapasztalás sohasem tudja az egész tapasztalati valóság szükségszerűségének feltevését mint önellentmondót kizárni: hiszen azt, hogy valami így is és ugyanakkor és ugyanabban az értelemben másként is *van*, sohasem tapasztalhatjuk; hogy pedig másként *lehetne*, az megint nem tapasztalati kérdés. Ok, és pedig ilyen esetben szükségképpen ható, létesítő ok felvételére azonban nem kontingens új valóság, állapot, jelenség létrejövetelekor is szükség van; a kontingens valóság létrejövetele — ha ilyennek kimutatható — azonban végső fokon szabad ok létét és működését igazolja (96. l.).

Az én aktualizálódása aktív potencialitásából valóban bizonyos értelemben „növekvés“, de mégsem léttöbblet abban az értelemben, mintha az én olyasmit kapott volna, ami nem volt — éppen aktív képességében! —

benne. És nem e képesség gyakorlására és kibontására van általában szükség Istenre, hanem ez aktív képességének, vagyis éppen aktív oki voltának, aktív léterejű évnoltának nyeresére (ad 99. l.). Aktív léterejét azután már egymaga is kibonthatja, *külön e kibontást segítő* isteni közreműködés nélkül — az ördög, bár torzul, így tesz is —; megint más a *tökéletes* önkibontakozás és még más az Istenhez-emelkedés kérdése.

A változó valóságok önelégtelenségét, kontingenciáját Legezával — és Aquinói Tamással — szemben nem látom szükségképen bizonyítottnak, ha a változássor kezdetnélküliségének lehetőségét elfogadjuk (103. l.). Mert hogyan zárjuk ki *szigorúan* azt a gyakran felmerült feltevést, hogy a változások egész végtelen sora nem kontingens — és így az egyes tagok sem azok —, hanem az egész sor éppen csak jelenszerű vagy emanatív megnyilvánulása a mélyén rejlő és alapjában minden tagban erejével teljesen meglévő szükségképi isteni lényeknek? Avagy hogy e sor szükségszerű lánc folyik minden „isteni“ lényeg nélkül is, önmagában szükségképen meghatározva? Hogy valami változás másként is lehetne, nem tapasztalati kérdés; de miből bizonyítható ez, ha a változássor végtelen múltú lehet? Hiszen így talán kérdéses az első ok szabadságának a bizonyíthatósága is: mert hátha itt minden változó tagot éppen a megelőző von szükségképen maga után, akár isteni lényeg nélkül, akár éppen az isteni lényeg ilyen, „öröktől-örökké“ bontakozó és ezért már a multban mindent meg is valószínűsítő jellege folytán; és itt magunk tartjuk lehetségesnek, hogy nincs első meghatározó sortag, de a sor egymásutánisága mégis meg van határozva. Sőt: ha ez a sor éppen csak szükségképi „átalakulás“, új valóság keletkezése nélkül, kell-e itt *Legeza szerint* egyáltalában okozást felvenni? És mi zárja ki *szigorúan*, az ellenmondás elve alapján ezt a feltevést, ha a változássor kezdetnélkülisége lehetséges? Itt mindenesetre jó volna egy újabb bizonyítékot szabatosan kidolgozni!

Az okozás „elindításán“ nem értek lenyegében mást, mint „más valóság valóban létesítését“ (107. l.). Pusztá feltételeket sohasem nevezek oknak, hiszen csak szigorúan transzcendens, aktív létesítőket ismerek el okoknak; mindezért aligha tartom okságfelfogásomat Legezáénál kevésbé metafizikainak és kevésbé kiforrottnak (108. l.). Mert *Legeza* teljesen bizonyítatlanul vezet be a következőkben olyan okságfelfogást, amelynek lehetősége nagyon is vitatható, amikor ezt mondja: „A nem-meghatározott ok meghatározás nélkül nem megy át az okozásba. Az önmagukat okozásra meghatározni képtelen valóságok csak akkor tudják oki tevékenységüket kifejteni, ha más tényező meghatározza őket az okozásra. Az okot meghatározó tényezőt azonban nem szabad azonosítani az okozó, létesítő, az okozatot létrehozó tényezővel, mert a kettő — legalább is értelmileg, de igen gyakran valóban is — különbözik egymástól“ (109. l.). Csupa szép, de egyáltalában nem bizonyított és önmagában is teljesen bizonytalan állítás! Éppen az ilyen okságvéleményekkel szemben törekedtem én először az elgondolható okságfajtákat összeállítani, majd a lehetségest szigorú bizonyítással kielemezni: és ez, úgy látom, mégis alaposabban sikerült, semmint *Legeza* hiszi, vagy saját okfelfogásában eléri. Előző kijelentései után nem veheti rossz néven, ha ezeket az okságtételeket viszont én tartom metafizikailag kiforrotlanoknak: az ilyen érdekes, de bizonytalan elgondolásokkal szemben nagyon is szükséges a valódi szabatosságra törekvés! „A tapasztalat szerint egyes valóságok azonos körülmények és feltételek mellett mindig ugyanúgy hatnak, azaz ugyanúgy okoznak. Ez pedig azért van, mert

az okozásra mindig egyértelműen vannak meghatározva, mégpedig aktív módon az őket teremtő Istentől, passzív módon saját léttartalmuktól, lényegüktől, amely miatt meghatározott valóságúaknak, azaz természetűeknek mondjuk őket" (109. l.). Feltéve, hogy ez így van: honnan tudja és honnan és hogyan bizonyítja ezt Legeza az állításait tagadóval és éppen csak plauzibilis, de megalapozatlan véleménynek minősítővel szemben?

„A meghatározás ugyanis a meghatározatlan okra vonatkozik, az okozás pedig az okozat létesítésére. A meghatározó tényező a meghatározatlan okra hat, az okozó pedig a változás alanyára. Az az ok van meghatározva az okozásra, amelyből, noha esetleg más tényező akadályozza, a maga részéről semmi sem hiányzik, hogy okiságát kifejtse, viszont az az ok okoz, amely okiságát valóban ki is fejt. A meghatározás eredménye a meghatározott ok, az okozás pedig az okozott, azaz létesített okozat. Az ok meghatározása az okozat okozásának csak szükséges előfeltétele, az okozás ellenben az igazi, vagyis a létesítő ok okiságának valós kifejtése. A meghatározás és okozás, a meghatározó és okozó különbsége tehát nyilvánvaló" (110. l.). Mi hát ez a Legeza-féle „meghatározás“ az okozásra? Nyilvánvalóan valós, hiszen „a meghatározó tényező a meghatározatlan okra hat“. De akkor mi más, mint az okozás egy fajtája, és mi más az így meghatározott ok, mint a meghatározásból fakadó okozatot hordó változás-alany? Hiszen a meghatározott ok az előbb még meghatározatlannal szemben alighanem változott is. Én is használom — az első ok szabadságának bizonyításakor — azt a kifejezést, hogy „okozásra meghatározó“: és ez szerintem valóságos meghatározást, vagyis kényszert, tehát okozást jelent, aminthogy a ható meghatározás nyilvánvalóan az okozás egy fajtája. Kérdés az is, mi a „meghatározatlan ok“? Lehet olyan szabad ok, amely magát még nem határozta el okozásra; de lehet — és Legeza értelmezésében az — olyan tényező, amely egymagában még nem elegendő az okozásra, hanem azt az okozásra még meg kell határozni. Ez a meghatározás azonban nem lehet csupán logikai vagy matematikai, mert az nem hat és nem teszi okozásra elegendővé az addig még elégtelen oki tényezőit: hanem csak valóságos meghatározás lehet; ez azonban már egy fajta okozás és éppen ez teszi az okot „meghatározottá“, vagyis valójában ez adja meg az okozást, és az így meghatározó tényező a valódi ok, az immár „meghatározott ok“ okozatának valódi oka is, csakúgy, mint ahogy a „meghatározott ok“ oki erejének és működésének valódi oka. Mindebből jól látszik, hol hiányoznak a szükséges bölcséleti megkülönböztetések (111. l.), főleg az elemi végiggondolások!

Nem áll, hogy — amint a 114. lap jegyzete kifejti — az én „rendszerem“ szerint a felvonó kezelője mint a felvonó mozgásának elindítója, lehetővé tevője, annak okozója: annak közvetlen okozói fizikai, elektromos és mechanikai természeti erők és csupán törvényszerű működésük kiváltója, ennnyiben elindítója a gépkezelő ember; ezt világosan megérti, aki a természet felépüléséről írt fejezetemet csak kissé figyelmesen elolvassa. Csodálkozom, hogy a különben elég gondosan idéző Legeza ezen a ponton ennnyire tájékozatlannak mutatkozik. Az sem áll, hogy szerintem a természeti erők a felvonó kezelőjének működése, vagyis az áramkör zárása nélkül nem működhetnek, okozásukban meg vannak kötve (115. l.): csupán saját szabad hatótörvényeik értelmében nem fejtenek ki elektromos, illetőleg mechanikai energetikus hatást az áramkör zárása nélkül. Hogy ezért a felvonó kezelőjét kellene a felvonó működése igazi okának tekintenem, félreértése

az egész természeti és emberi okság- és együttműködés-felfogásomnak. Ha Legeza jól megértette volna ezt a felfogásomat, akkor azt is tudná, hogy én nem vagyok annak elismerésére utalva, amit ő a 117—118. lapokon említ: „Mivel azonban „a nihilo nihil fit“, az okozat létesítésében pedig (a rudat átvágó) mesteren kívül más tapasztalati valóság, mint az eszköz, nem szerepelt, a mester önmagában nem, az eszközzel együtt viszont elégséges az okozat létesítésére, ezért az eszköznek is kellett valamit létesítenie, vagyis az eszköz is okozott valamit.“ Az eszköz bizony nem létesített semmit, hanem igenis az eszköz útján szabad, de törvényszerű együttműködésre indított természeti erők hozzák létre a mesterrel együtt a hatást; aminthogy már a mester izomerejében is lelkén kívül egész sor természeti, azaz biológiai, kémiai, fizikai erő működik.

Amikor én a lehető okságfogalmakat transiens, immanens és transzcendens okságra osztom fel, akkor ez legkevésbé sem az ok és okozatának merő helyi viszonya szerint történik, amint Legeza a 125. lapon állítja: hiszen a transiens, immanens és transzcendens ok a legteljesebb mértékben *lényegileg* különböző természetű okvalóság, mind önmagában, mind okozatához való viszonyában. Ha Legeza ezt azon az alapon tételezi fel, hogy én azt mondom: „az ok vagy benne van a hatásában, vagy kívül...“ stb., akkor bizony nagy kétséget kelt bennem, hogy lehet-e valamit nyelviileg állítani a legprimitívebb félreértésekre való elkészülés nélkül?

„A második esetben az okvalóság valós hatása folytán, akciója révén más magának-valóban jön létre az okozat. Ez a klasszikus bölcséleti szóhasználat szerinti transiens, transitív, átmenő vagy sokkal helyesebben *átható okság*“ (126. l.). Itt Legeza tulajdonképpen terminológiai vitába kezd belemenni: én ugyanis ezt az „átható“ okságot általában transzcendensnek nevezem (hacsak az ok nem múlik el egészen vagy részben hatásának létesítésével vagy azután). Terminusaimat én pontosan meghatározom, korántsem csak az okvizony helye szerint: így viszont nincs sok értelme a terminológiai vitának.

„E szerint az elgondolás szerint a transiens ok tehát olyan valóság, amelyből lesz az okozat. Az esetleges kétségeket a szerző példája oszlathatja el: „élőlény az élőlényből lesz: hiszen valóban az elődök testanyagából indul ki (a létrehozott élőlény) élete és fejlődése“ (127. l.). Érdekes, hogy a pontatlan (rossz lapszámmal adott) idézet csupán példáim második csoportját adja; az első a fizikai energiaátalakulásra hivatkozik: és éppen ez az, amit manapság transitív okság módjára képzel el a természettudomány és a természetbölcsélet túlnyomó része és amit ezen az alapon nevezek — nyilván joggal — transiens okságnak. Itt általában úgy képzelik, hogy az *okból* lesz az okozat; én azonban még azt az elgondolható esetet is ideveszem, amikor nem az ok anyagából, hanem létéréjéből lesz az okozat, úgy, hogy létrejövetelekor (vagy azután) az ok létéréje és ezzel lét-tartalma csökken. Hogy ez „a Brandenstein-féle ú. n. transiens okság tehát nem igazi, létesítő okság“, legfeljebb emanáció, megint csak terminológiai vita (127—128. l.): hiszen Legeza is elismeri itt „az emanált részek helyváltoztatásának okozását“, a fizikusok jórésze is körülbelül idejut, amikor az egész transitív okvizonyt mozgásfolyamatnak vagy esetleg energiaátalakulásnak tartja, én pedig az egész feltevést ellenmondónak mutatom ki és elvetem.

„Ha tehát minden okvalóságot közvetlenül és egyedül az Isten teremtetett volna és ezek egymásra okilag hathatnának, egymásban és egymáson

változást idézhetnének elő, a transiens okság eo ipso adva volna“ (129. l.). Névvita: ezt én általában transzcendens okságnak nevezem, ahol az ok túl van a hatáson (és esetleg annak hordozóján is), de arra „áthat“. „... tapasztalatilag igaz, hogy az *anyagi* okvalóságok okozatuk létesítésekor, nem pedig utána, amint a szerző véli, bizonyos léttartalom vagy léterő kisebbedést, csökkenést szenvedhetnek“ (129. l.). Szinte minden esetben azt mondom, hogy „az okozat létesítésekor vagy után“: miért tulajdonítja hát itt Legeza csak az utóbbit nekem, amikor a 135. lapon maga is „létrejövetelekor“-t mond? Hogy mindkettőt vagylagosan használom, világosan beláthatóan azért van, mert az általam definiált transitív okságfajtát a lehető legszélesebben akarom meghatározni, hogy minden elképzelhető mulandó okféleséget magában foglaljon, és főlősleges ellenvetéseknek elejét vegyen. Látszik azonban, hogy a főlősleges ellenvetéseknek sohasem vehetjük elejét! — „Megjegyezzük azonban, hogy a klasszikus transiens okság, mivel a tőle különböző valóság változtatására vonatkozik, valamiképpen a Brandenstein-féle transzcendens oksághoz hasonló“ (129. l. 2. jegyzet vége). Miért nem ezt az okos belátását tette Legeza a főszövegbe? Akkor felesleges névvitákat került volna el és több megértésről tanuskodott volna.

„Mindent összefoglalva megállapíthatjuk tehát, hogy a Brandenstein-nél szereplő ú. n. transiens okság nem létesítő okság. Ezért van az, hogy a bölcelet, a materialisták kivételével, sohasem ismerte el okviszonynak. Ha a bölcelet története folyamán néha-néha fel is bukkant, az igazi bölcselők, mint helytelen és metafizikátlant mindig elutasították“ (130. l.). Az „igazi bölcselők“ társaságban tudvalevőleg én sem ismerem el a nálam „szereplő“ transiens okságot: de hát a materialisták mellett szinte az egész újkori fizika és természetbölcelet erre épít, ez jelentősen szerepel Descartesnál, Spinozánál, ez a lényege Kant „Kausalitát“-kategóriájának stb.; hát csak természetes, hogy komolyan *kell* azzal foglalkoznom. Úgy látom, hogy Legeza itt nagyon félreismeri a tudománytörténet tudományos jelentőségét. Viszont eszembe sem jutott soha ezt az okságot a klasszikus skolasztikának tulajdonítani. Az lényegében két okságot ismer: azt, amelyet én transzcendensnek nevezek és elfogadok, és amelyet immanensnek hívok és általában elutasítok.

Legeza szerint a transiens okság ellen felhozott bizonyításom „legnagyobb és döntően alapvető gyöngéje a második tételben, vagyis a bizonyítás kizárótételében van, amely szerint a változások kezdetnélküli végtelen sorának lehetetlensége szükségképeni érvennyel bizonyítva van“ (133. l.). Tehát Legeza is — helyesen — ebben az érven látja okságervelésem döntő mozzanatát: mivel pedig a bizonyítás ellen felhozott érvenek tarthatatlansága nyilvánvalóvá lett, a bizonyítás „legnagyobb és döntően alapvető gyöngéje“ újra megerősödik.

„Tehát az a feltevés, amely azt mondja, hogyha az oksor szükségképen kezdődött, akkor a sor első tagjának nem lehet, a többi tagnak azonban lehet mulandó oka, az első tagot nem állítja a többitől *lényegileg* különbözőnek, mint ahogy a szerző gondolja, mert lényegét tekintve ugyanolyan, mint a többi sortag, azaz belsőleg annak is lehetne mulandó oka.“ „Tehát a megszűnő okkal való bírás a sor *első* tagja számára *belsőleg* éppúgy lehetséges, mint a sor többi tagja számára“ (139—140. l.). Ami belsőleg lehetséges, nem önellentmondó: így belsőleg lehetséges volna minden változássortag megelőző mulandó oka és ezzel a kezdetnélküli változássor. Ámde ez lehetetlen. Így legalább az első sortagnak *belsőleg*, lényegileg nem

lehet mulandó oka és ekkor bizony belsőleg, lényegileg különböznek a többi sortagtól, ha azoknak viszont lehetne mulandó okuk. Én azután azt is kimutatom, hogy egyik sortagnak sem lehet ilyen oka. Így azután a 140. lap alján mondottak sem állnak meg, hogy t. i. én egyszer csak külső, máskor belső lehetetlenségről beszélek: mert ebben az érvelésben mindig belsőleg lehetetlennek mutatom ki előbb az első, majd valamennyi változássortagnak mulandó okkal való bírását.

„Vizsgálatunk eredménye ellen Brandenstein elgondolása szerint csak azt lehetne ellenvetni, hogy az előző bizonyításból *közvetlenül* ugyan nem következik minden mulandó ok lehetetlensége, azaz nem tudjuk megjelölni a mondott okviszonyban az egymást kizáró mozzanatokat, *közvetve* azonban a végtelen változássor lehetetlenségéből tudjuk igazolni az ellenmondás *tényét*. Ha ugyanis a sor *első* tagjának, amint a kritika állítja, *belsőleg* lehetne mulandó, legalább is elgondolható oka, majd annak egy másik szintén elgondolható oka, és így tovább, akkor *lehetőnek* kellene állítani a szerző vélekedése szerint lehetetlennek bizonyult kezdetnélküli végtelen változássort. Ámde ezt (szintén a szerző véleménye szerint) önellenmondás nélkül állítani nem lehet. Tehát az oksor első tagjának belsőleg sem lehet mulandó oka. — Erre az ellenvetésre a mondottak után már röviden válaszolhatunk, mert a kimutatottan igazolatlan alaptételre támaszkodik. Nyilvánvaló tehát, hogy csak akkor volna esetleg némi bizonyító ereje, ha az alaptétel, vagyis a változások kezdetnélküli végtelen sorának lehetetlensége igazolva volna. Ámde már láttuk, hogy az alaptételt eddig még sem a szerző, sem más nem igazolta. Tehát nincs igazolva az említett önellenmondás ténye, és hogy a változássor *első* tagjának *belsőleg* nem lehet mulandó oka“ (141. l.). Itt a lényeg! Ha a változástétel mégis igazolva van — és ezt láttuk! — akkor az „ellenvetésnek“, vagyis a transitív oksor és a mulandó okok ellen felhozott érvelésemnek mégis van esetleg — Legeza szerint is — „némi bizonyító ereje“. Tehát talán az sem áll, hogy ezeknek az állításaimnak „nincs tudományos alapja“ (142. l.).

„A szerző ... azt mondja, hogy, ha a véges ok részben sem szünnék meg, akkor a semmitől lenne valami. Nyilvánvaló, hogy itt az „a nihilo nihil fit“ elvet az „ex nihilo nihil fit“ értelemben használja. De akkor logikusan azt kellene állítania, hogy a végtelen ok legalább is részben megszűnik. Ezt azonban csak bizonyos következtetéssel nem fogadja el. De ha a véges oknál csak az okban megszűnő résztől lehetne a „h“ (o—h), akkor a végtelen oknál miért nem az okban megszűnő résztől lesz a h (O—h)?“ (144. l. 5. jegyzet). Kimondottan állítottam, hogy ha az ok lét-tartalmából („anyagából“) jönne létre az okozat, akkor a végtelenül gazdagabb okban is megszünnék egy — igaz, hogy véges, tehát az egésznél végtelenszer csekélyebb — rész. Ámde az okság elvének végig gondolása azt mutatja, hogy az okozat nem az okból, hanem az októl, annak aktív lét-erejétől — vagy „léterejével“, de nem léterejéből, azaz nem mint annak egy „darabja“ — jön létre. Véges ok esetében itt is véges arányban állna az okozat az okkal és az ok léterejének megnefogyatkozása esetében valóban semmitől lenne valami: hiszen több véges okozat létesítések ezeknek lét-tartalma esetleg felül is múltná az okét. (Ezt a nehézséget a skolasztika az isteni kiegészítő közreműködéssel hidalhatja át.) Ámde ha az ok végtelenszer gazdagabb az okozatnál, létereje véges hatások létesítésekor legfeljebb éppen végtelened részben csökken: a végtelened rész pedig az egésznek nem valódi része, vagyis azt — nagyságát — meg nem változtatja;

így lehetséges, hogy az aktív ok oszthatatlanul egységes létereje, amelynek a hatás nem „darabja“, hanem „műve“, egyáltalában nem csökken a hatás, vagyis véges számú véges hatás létesítésével; ennél többet pedig a másodrangú ok nem is tud okozni. Hasonlóan, Isten létereje és léttartalma sem csökken a világ teremtésével, mert ez nem Isten „darabja“, és Isten egyszerűen egységes létereje végtelenül felülmúlja, tehát e végtelenszer csekélyebb léttartalmú hatásának létesítésével nem is csökken. Ugyanezért viszont Isten sem teremthet magával egyrangú, aktuálisan végtelen hatást. Az ok léterejének megnefogyatkozásával tehát léttartalma sem csökken.

„... a transzcendens okságelmélet értelmében a teremtett okok is *teremtő* erőhatásegységek lehetnének“ (149. l.). Bizonyos értelemben teremtők (de nem „erőhatásegységek“ az én terminológiám értelmében), a szerint, hogy mit nevezünk teremtésnek. A másodrangú okok is léterejükkel „a semmiből“ hoznak létre bizonyos értelemben új, vagyis a világban még meg nem volt valóságokat, de ezek csupán passzív és *önállótlan* „ideák“, lehető vagy tényleges tárgyi tudattartalmak. Viszont Isten szorosan vett teremtése *önálló*, azaz szubsztanciális valóságokat is létesít, az aktív teremtett szellemeket és az anyagot. Szubsztancia szerintem az önálló valóság: vagyis a szubsztanciának, Legeza fellevésével ellentétben, pontosan definiált és *nagyon lényeges* szerepe van bölceletemben.

„... a véges és a potenciálisan végtelen között az arány, ha állandóan növekszik is, nem végtelen, hanem csak véges“ (152. l.). Ez így van a passzív potenciálisan végtelen halmaz, azaz *sor* esetében. Itt azonban a potenciálisan végtelen *okról* beszél Legeza: erről pedig kimutatom és pontosan meghatározom, hogy potenciális végtelensége aktív, tehát egészen más, mint egy passzív épülő potenciálisan végtelen sor, továbbá, hogy egész mivolta kezdettől fogva egyszerűen és egységesen meglévő léterejében *egyszerre*, ennyiben — potencialításában is, de éppen egyúttal aktív potencialításában — bizonyos jól meghatározható értelemben *aktuálisan* van meg; és így igenis végtelenül felülmúlja bármely és bármennyi *véges* hatását. De ez persze csak a másodrangú, vagyis potenciálisan végtelen és aktivitásában jól meghatározhatóan aktuálisan véges-fölötti okban van így véges hatásával szemben, nem valamely véges okban.

„A véges és a végtelen közé tehát nem lehet egy, a mindkettőtől lényegileg különböző harmadikat beilleszteni, mert a kettő közötti szembenállás ellenmondó. Amde az ellenmondó két szélső között nincs helye középsőnek, ezért a potenciálisan végtelen sem illeszthető be a véges és az aktuálisan végtelen közé“ (153—154. l.). Legeza itt logikai hibába esik: az ellenmondó, vagyis kontradiktórius szembenállás az állítás és a tagadásé, A és Non-A-é; ekkor az egyik tag vagy csoport mindig magában foglalja a *semmit* is, éppen mint tagadást. Ha például A *egy valami*, akkor Non-A minden más-valamit és a semmit is jelenti; ha A *általában valami*, akkor Non-A semmi; és ha A (pozitív nyelvi jelöléssel) éppen semmi, akkor Non-A általában valami. Már pedig a véges valóság *nem egyszerű tagadása* a végtelennek, még kevésbé a végtelen a végesnek, hanem mindkettő jól meghatározott pozitív fogalmú két pozitívum szembenállása pedig nem ellenmondó! Ezért a kettő között igenis lehet harmadik, és van is: de korántsem csak és főleg a puszta passzív potenciálisan végtelen sor, amelyről Legeza, e vonatkozásban beszél, hanem elsősorban az aktív másodrangú valóság, a jól meghatározható aktuálisan véges-fölötti és bizonyos értelemben mégis potenciális tartalmú és tartamú, elmúlhatatlan és kimeríthetetlen teremtett szellem.

Azt sehol és sohasem állítom, hogy „a potenciálisan végtelen valóság léttartalma, létereje és léttartama állandóan végnélkül növekedik“ (156. l.): itt Legeza összezavarja az aktív és a passzív potenciális végtelent. A másodrangú okvalóság létereje és léttartalma állandó aktuálisan véges-fölötti, tárgyi léttartalma is az, és ezen túl nem is nőhetne magától, csupán saját tevékenysége folytán aktualizálódik, azaz *tudatosul*, *ennyiben* „gazdagodik“, esetleg „erősödik“, „növekszik“, de lényeges tárgyi mivoltában léttöbblet elérése nélkül; kizárólag Isten emelhetné tárgyi léterejét még a második rang fölé is, mint részben az Istenbírásban és teljesen Krisztus teremtett emberi lelkével való egyesülésében. A passzív potenciálisan végtelen sor igenis mindig növekedik léttartalomban és léttartamban, de nem magától, hanem aktív okának működése folytán, és a tényleges végelességből sohasem léphet ki, csak minden meghatározott véges nagyságon túlhaladhat; az aktív másodrangú valóság viszont kezdetétől fogva véges-fölötti, bár nem teljesen aktuálisan végtelen, azaz örökkévaló. Az aktív potenciálisan végtelen tartalom és tartam annyiban igenis egyértelmű Legeza ellenkező állításával szemben (158. l.), hogy mindkettő véges-fölötti: időfölötti tartamú és ezért elmúlhatatlan, és véges-fölötti tartalmú, ezért kimeríthetetlen aktív léterő, amely valamennyi okozatát, hatását egyszerre magában tartalmazza, de éppen *csak aktív potencialitással* (virtualiter), nem pedig, amint Legeza szerint állítólág tanítom (158. l.), valóságosan egyedileg, azaz kezdetől fogva aktualizálva; csupán a *már megvalósított* hatásait tartalmazza a teljes tudatú teremtett szellem egyszerre mind valóságosan egyedileg is.

„A potenciálisan végtelen adott értelmezése a vázolt előnyök (?) ellenére is elfogadhatatlan, mert kizárná az okozásnak leglényegesebb mozzanatát, t. i. az *új* dolognak a létesülését, vagyis megszüntetné az *okozást*. Tehát a potenciálisan végtelen valóság tulajdonképpen nem lehetne *igazi* ok! Ugyanis, ha az okozat a potenciálisan végtelen valóságban már az „okozás“ előtti valóságosan és egyedileg megvolna, akkor, mint már létező valóság, nem létesülhetne *újból*, hanem legfeljebb csak más helyen jelenhetne meg, vagyis a folyamat nem okozás, hanem csak *emanáció* volna“ (159. l.). Ha csak ez a nehézség marad, akkor erre már feleltem. Az okozat — a tudatbeli vagy anyaghaszított tárgyi tudattartalom — sohasem éndarab, nem az ok része, hanem létét az ok léterejével újként állította. Amikor én azt mondom, hogy az ok „végesen túli valóságából akárhány véges számú és egyenként véges hatást létesíthet“, mindig léterejét értem, hiszen az ok szerintem mindig egy én és a hatás sohasem éndarab: a „ból“ itt csak azt jelenti, hogy a véges-fölötti aktív állag, aktív léttartalom, azaz léterő elegendő bárhány *véges* hatás létesítésére. Ez megint csak analóg módon hasonló Isten teremtő létesítéséhez, mert sem Istenben, sem a másodrangú okban maga a hatás nincs meg eleve valóságosan és egyedileg, hanem éppen aktív potencialitásában, oki erejében; a különbség mégis az, hogy Isten önálló és másodrangú lényeket is teremthet és, hogy a másodrangú ok minden hatása Isten tudatában „ősmintában“ már megvan, tehát lényegét tekintve nem új, csupán az okozással adott világi létében.

„A jellemzett — másodrangú — okvalóságban tehát „mindig és egyszerre“ végnélküli hatóerő van a hatáslehetőségek (passzív potencialitás) megvalósítására. Az ilyen okvalóság a szerző véleménye szerint az isteni együttműködés nélkül képes volna hatásait létesíteni, tehát az okság, ill. a teremtett okok okozásának problémáját megoldaná. Ámde a dolog tüzetesebb vizsgálata mást mutat. Azt t. i., hogy a potenciálisan végtelen valóság

ilyen értelmezése más, de hasonlóan nagy nehézségekbe ütközik, mint az előző. Nem zárja ki ugyan az okozás lehetőségét, mint az előző értelmezés, de szembe kerül az elégséges alap elvével. Joggal kérdezhetjük ugyanis, hogy *több-e* a megvalósítás, mint csupán a képesség a megvalósításra? A többlet nyilvánvaló. Ámde akkor a teremtett okvalóság nem lehet annak elégséges alapja, mert ha az volna, akkor állandóan a valóságos megvalósítás, nem pedig csak a megvalósításra való képesség állapotában volna. Ha pedig a megvalósításra való képesség állapotában kevesebb, mint magában a megvalósításban, és mégis azt állítaná valaki, hogy a potenciálisan végtelen okvalóság elégséges alapja a megvalósításnak, akkor azt is kellene állítani, hogy valami olyat ad önmagának, amije nincs. Ez pedig nyilvánvalóan lehetetlen, mert a többlet, amely rendszerint több lét is, a semmitől létesülne. Tehát a Brandenstein-féle potenciálisan végtelen valóság csak az elégséges alap elvének tagadása útján volna elfogadható, vagyis valójában nem fogadható el“ (160. l.). Legeza itt már ismeri a „mindig és egyszerre“ végnélküli hatóerőt a másodrangú okban: ez az új, tárgyi létű *véges* hatások számára elégséges ok, bár azok léttöbbletet jelentenek, de nem az okban, hanem az okon kívül és az októl; hiszen attól és azon kívül jönnek létre. A *véges* hatásmegvalósítás tehát csakúgy nem elégséges alpnélküli többlet a végesen felüli ok számára, mint a világ teremtése Isten számára. Az énben *magában* végbemenő alanyi tudatosulás, fokozatos öntudatosulás (tehát nem a tárgyi eszme-, azaz gondolat- és képzetlétesítés!), viszont nem okozás, mert nem új tárgyi hatást hoz létre; az én aktivitásában és aktív potenciális végtelenségében rejlő aktualizálódási lehetőség ez, amely azonban nem jár a lélekválóságban tárgyi léttöbblettel; mert ezáltal az alanyiségében éppen tudatosulva bontakozó én nem lesz „tárgyi“ valóságában is több. Az elégséges alap elvével tehát sehol sem kerülök szembe.

„Mindezekből végül is az következik, hogy a teremtmények okozásának megmagyarázására *nincs* szükség a Brandenstein-féle potenciálisan végtelen *léttartalmú* valóság felvételére...“ (161. l.). Ha az állandó isteni közreműködés *szükségét* — nem a tőlem sem tagadott lehetőségét és gyakori tényét! — felvesszük, akkor nincs is szükség ilyen okokra: de akkor Isten az egyetlen igazi ok, amint ezt az előbbieket ismételt kimutatása nyomán teljesen fenntartom.

„...lelkünk potenciálisan végtelen *léttartalmát* valójában sem közvetlenül, sem közvetve nem tapasztaljuk“ (162. l.). Szükségességét az okság elve igazolja; ténylegességét közvetlenül nem tapasztaljuk, közvetve azonban mégis annyiban, hogy hatótevékenységünkkel semmiképpen nem csökkenünk, hanem inkább — tovább öntudatosulva, aktualizálódva! — „gazdagodunk“, „növekszünk“ és az okozásban kimeríthetetlennek „érezzük“ magunkat.

• „Nem vonjuk kétségbe a szellemi okvalóság potenciálisan végtelen lét-tartamát, de annak a közvetlen tapasztalathól való igazolhatóságát a szerzőnél nem látjuk megalapozottnak (165. l.). A potenciálisan végtelen *lét-tartamot* én csak az okság elvéből látom szükségképpen igazolhatónak, de — legalább is az „emberi tudatban“ — nem tartom tapasztalhatónak.

„A világos megkülönböztetések hiányában Brandenstein rendszerében bajosan értelmezhető, hogy milyen értelemben lehetne az én hatásait, a gondolatokat, képzeteket, elhatározásokat az énen kívüli, rajta túl lévő, tőle különböző, vele szemben más valóságoknak nevezni?“ (167. l.). Sokszor megmondtam itt is, hogy mindezek nem „éandarabok“, csakis *ennyiben*

transcendens velük szemben mindig az én; a személyes alanyi (énszerű) és a tárgyi (eszmeszerű) szellem lényeges különbsége különben már szinte bölcséleti közhely; és az ilyen tárgyi szellem, azaz képzet, gondolat, tárgyi elhatározás (nem az alanyi elhatározottság!) az én aktusaitól fogva az én tudatában, azaz tudatkörében, tudatvilágában lehet és gyakran van ugyan, de nem az énben, mint énrész, éndarab; ez egyúttal bizonyos értelemben modern lélektani közhely, szemben pl. még Hume naív állításával az énről mint „képzetkötegről“.

Hogy a szubsztancia nálam nem rendszerenkívüli fogalom (172. l.), azt már az imént kimutattam; hogy végül bölcseletemben a lét analógiája sem talál helyet, feltűnő analógiás alapelemek ellenére (174. l.), az már igazán csak csekély megértéssel állítható: hiszen tárgyilag ez a legteljesebb mértékben — úgy vélem, hogy a skolasztikus analógiatannál is szabatosabban kidolgozva — megvan az egész létraug-elméletben, névleg pedig ezzel az elmélettel, de főleg Istennel és a teremtett szellemmel stb. kapcsolatban az analógiát is többször említtem. Miért kíván Legeza ennél többet és mit? Ez az utolsó példa is azt mutatja, hogy a komoly filológiai elmélyedés mellett filozófiailag is jobban, azaz megértőbben kellett volna kétségtelenül sok, de korántsem csupa újszerű tanításomban elmélyednie, hogy tárgyilag igazságosan és helytállóan bírálhasson. Így tárgyilag lényegesen új szempontot tanulmányából nem kaptam és tételeim revíziója sem mutatkozott szükségesnek, bár igazán nem szeretnék másban, mint az igazságban megállani és köszönettel veszek kritikát és továbbfejlesztést egyaránt. A vitatott tételek tárgyi fontossága és általános érdekessége miatt mertem az Athenaeum hasábjait is a kritikai tanulmányra adott ilyen részletes kritikai válasszal igénybevenni: mert hiszen végül is megállapíthatom, hogy Legeza tanulmánya igen érdekes és fontos, alapvető bölcséleti kérdéseket és szempontokat vet újra fel és én itt valóban csak a legfontosabbnak látszó vitaproblémák megbeszélésére szorítkoztam. Mindezért ismételtlen ajánlom az érdekes tanulmány elolvasását; a nélkül persze ez a kritikai válasz sem elég alaposan érthető.

Báró Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

PROHÁSZKA LAJOS: *A platonista Cicero*. Budapest, 1942. Magyar Tud. Ak. 71 l. (Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből. 5. köt. 11. szám.)

Szerző tanulmányában pozitív oldalról szemléli ezt az elsősorban negatív perspektívájú kérdést: a Cicero és Platon közötti pozitív egyezésekben a görög és római kultúra egysége s így európai kultúránk egységes kezdete jut kifejezésre. Ennek a kezdetnek a vizsgálásában E. Spranger nyomába lép, a konkrét problémát illetően viszont azt igyekszik továbbépíteni, amit W. Jaeger elkezdett, éles szemmel észrevévén az ő kutatásaiban a fejlődés-képes szempontot. Jaeger „Die platonische Philosophie als Paideia“-ja mellé ez értekezésben odaállítja „Cicero filozófiáját mint pedagógiai tett“-et. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy szerző a történeti Cicerót inadekvát módon szemléli, s így erőszakot tesz rajta, hanem ellenkezőleg: éppen az mutatja e szempont korszerűségét, létjogosultságát, hogy általa olyan vonások tárulnak föl Ciceróban, melyek eddig nem részesültek kellő figyelemben, sőt ez a látásmód alkalmat ad a szerzőnek arra, hogy meggyőzően érthetővé tegye Cicero paradoxonát: a tényleges értéke és hatása között mutatkozó ellentétet. Alapvető szempontját nagyvonalú módszer segítségével érvényesíti Prohászka, mely kétszeresen figyelemreméltó: egyszerre filozófiai és filológiai s így ment attól az egyoldalúságtól, mely szükségképpen fellép akkor, ha az egyes tudományágak túlságos mereven elzárkóznak egymás elől; másrészt éppen ily módon kikerüli ez a módszer a nagyvonalúság természetében rejlő veszélyeket és nem lesz megbízhatatlanná. Bár a szerző a kérdésnek csak egy részére fordítja figyelmét, mégsem válik szűklátókörűvé: egy-egy mondatban mindig utal a tulajdonképeni tárgyán túlmutató problémákra. Ugyanez a széles látókör nyilvánul a kérdés irodalmának ismeretében, még filológiai téren is. Mindezek az általános értékek tették lehetővé, hogy a szerző sok részletkérdésben is egészen rendkívülit adjon, így pl. mikor a sokratesi „ἠνωθισεαυτόν“-nak a platoni „ἀνάμνησις“-hez való viszonyáról ír; Sokrates „δαμόνιον“-jának és Platon ideáinak kapcsolatát tárgyalja, vagy a görög mitológia platoni reneszánszát fejtegeti. (44. l.) Mélyenjáróan fedi fel a humanitas-ban a pathos-t meg a két „persona“ harmóniáját.

Természetesen ezen értékek mellett egészen jelentéktelenné válnak az esetleg fölmerülő kifogások. Nagyobb részét a kérdés lényegét nem érintő apróságok ezek, kis szépséghibák. A homerosi korban szó és tett nem úgy viszonyultak egymáshoz, mint szerző I. 443 (nem 433) alapján kifejti: A sorrend valóban véletlen (ahogy azt egyéb helyek, pl. három sorral feljebb: I. 440—1, vagy β 272 mutatják) s amennyiben mélyebb értelme van, ezt a szó és tett fogalmának nem „an sich“-kapcsolata adja meg, hanem a mindenkori kontextusban való funkciójuk. Az öreg Phoinix nyilván elsősorban szónoklásra tudja tanítani Achilleust, viszont a harcba induló Achilleusnak mindenekelőtt „ὀμοιοπολέμου εἰδώς“-nak kell lennie. Hasonlóképpen túlságosan bízik talán a szerző Diog. Laert. VII. 32.-ben, mikor ennek alapján az „ἐγκόκλιος παιδεία“ név megjelenését a Kr. e. III. sz.-ra teszi. Pedig a doxográfusok sokszor csak alkalmazták saját terminusaikat

1 régebbi állapotokra.¹ Teljes biztonsággal csak Strabonnál² találjuk meg az „ἐγκύκλιος παιδεία” (illetőleg „ἀγωγὴ”) nevet. (Kr. e. I. sz.) ἐγκύκλιος nem származik ἐγκυκλώω-ból (mely mindig tranzitív értelmű), hanem mindkettőjük közös eredete: ἐν + κύκλος. Ha Aristotelest³ pontosan értelmezzük, kiderül, hogy ἐγκύκλιος értelme nála talán nem: bizonyos emberek körét illető (sc. fejtegetések, ἐγκύκλια φιλοσοφήματα), hanem: szokásos mindennapi. Ez az értelem tovább él az „ἐγκύκλιος παιδεία”-ban, melynek e szerint „szokásos műveltség” volt az eredeti jelentése. Így értelmezi Strabon,⁴ Cicero,⁵ a modern tudósok közül pl. Norden.⁶ Az „ἐγκύκλιος παιδεία” tehát nem szokásos rendszer, hanem többé-kevésbé rendszerbe foglalt szokás, hagyomány. Talán éppen ez adja magyarázatát annak, hogy az „ἐγκύκλιος παιδεία” „rendszeré”-ről állandóan vitatkoztak, — amely tényre természetesen a szerző is utal, s csak mikor a megszokás következtében ez a kifejezés üressé vált, próbáltak neki tartalmat adni a „κύκλος” etimológiával (pl. Vitruvius: De arch. VI. 132.). Ezért nem egészen helytálló a szerző által idézett modern párhuzam, — bár mindenesetre nagyon csábító, s ez az, ami esetleg mégis W. Jaeger és Norden állításait teszi helytállóká, hogy t. i. Hippias volt az „ἐγκύκλιος παιδεία” megalapítója. S ha a szerző a cicerói „ἐγκύκλιος παιδεία”-ban, az „eruditio libero digna”-ban a platonai ideák tudatos továbbfejlesztését látja, felmerül a kérdés, vajjon csakugyan tervszerű változtatásról van-e itt szó? Azt hisszük, igaza lehetett Wilamowitznak:⁷ „Es ist klar, dass Cicero die platonische Idee und mit ihr überhaupt das Reich des Ewigen missverstanden hat...“ Az értekezésnek általában csak előnyére szolgált volna, ha szerző az „orator” Cicero és a „φιλόσοφος” Platon közti pszichikai s egyúttal értékkülönbséget jobban ki-domborította volna, mint amilyen mértékben ezt természetesen így is megtette. Sajnáljuk még, hogy nem terjeszkedett ki pl. arra, mennyiben származott át ránk elméletileg és gyakorlatilag Cicero közvetítésével a sokrates-platonai „ἀρετὴ διδακτικόν” elv, — bár ennek oka talán a szűkreszabott terjedelem.

Mindez azonban eltörpül a tanulmány nagy értékei mellett, — különösen filozófiai téren, — melyben Prohászka úgyszólván a világirodalomban elsőnek állította szembe Platont és Cicero-t ilyen kizárólagosan és teljesen. Mindaz, ami benne lényeges, legnagyobb részben fontos eredmény mind a filozófiatörténet, mind a klasszika-filológia számára. Külön ki kell még emelnünk az értekezés stílusát: helyenként szinte a platonai „πρέπον”-nak, a művészi tárgy és ábrázolásmód közti megfelelésnek mintáját láthatjuk benne, mely minden fejtegetésnél többet árul el mind a tárgyról, mind az íróról.

Zulauf Teofil.

¹ V. ö. Sext. Emp.: adv. math. VII. 14-ben sztoikus terminológiát tulajdonít Xenophanesnek: „τὸν θεὸν συμφορῆ τοῖς πᾶσι...”

² Geogr. I. 1. 22. V. ö. Balázs János, Az „ἐγκύκλιος παιδεία” és a szofisták. EPhK. 1942.

³ Különösen, ha Pol. Á. 7. 1255, b, 25-öt egybevetjük Pol. B. 5. 1263, a, 20 sqq.-el.

⁴ Id. h.

⁵ De or. I. 137.

⁶ Die antike Kunstprosa. 1909. II. 670.

⁷ Platon, Leben und Werke. 1920. I. S. 345.

ERVIN GÁBOR: *Kultúra és emberiség*. Budapest, 1943. Jelenkor kiadása. 103 l. 8°.

Első pillantásra nem is hinnők, hogy milyen nagyigényű vállalkozás e vékony kötet: alig száz lapon két nem kisebb problémakör kapcsolódik egybe, mint „kultúra” és „emberiség”. Nem tudhatjuk, hogy a terjedelem alkalmazkodik-e az írói szándékhoz, avagy megfordítva: a szűkreszabott terjedelem praeformálja a vizsgálódás méreteit; annyi azonban bizonyos, hogy ekkora problematikát ilyen terjedelemben csak úgy lehetett felölelni, mint azt szerzőnk is tette: röviden, pointírozva, összesűrítve s gyakorta hivatkozva klasszikus vagy divatos szerzők point-ként ható tétéleire. A nagyobb közönség kétségkívül nyer az illetén essay-szerű megoldással, mert a lényegét éles megfogalmazásban, a számára unalmas bizonyító részletek nélkül kapja meg. A szakember viszont könnyen zavarba jön, mert nem mindig tudja, hogy tényleges bizonyítási hézaggal, avagy csupán stílus-ökonómiai rövidséggel áll-e szemben. Ugyanezért a bíráló is csak „in extenso” lehet határozott: annak megállapításában t. i., hogy Ervin Gábor könyvecskéje igen gazdag kultúrfilozófiai szempontokban és mondanivalóban s ezt frappáns, hatásos formában tárja olvasója elé.

Ami szerzőnk kultúrfilozófiai álláspontját illeti, az — mint már a jóválasztott cím is mutatja — erősen „antropomorf” jellegű, értvén ezen azt, hogy a kultúra összes filozófiai problémáit a *kultúremberre* véli visszavezethetőnek és visszavezetendőnek. „Az emberiség kialakulásának folyamatát nevezzük kultúrának” (31. l.) — s ezt úgy kell értenünk, hogy az általában kultúrának nevezett dolgok csupán melléktermék és eszköz az emberi lényegét egyre inkább megvalósító emberiség fejlődése során. Művészet, erkölcs, vallás, cselekvés stb. csupán átmeneti állomások a „Seid Umschlungen Millionen” isteni programjának megvalósulása során: megannyi kísérlet arra, hogy a „principium individuationis”, a tér és idő anyagi korlátaiból a szellem segítségével kiszabadulhasson az ember. Szerzőnk azonban nem gondol arra, hogy e kétségkívül igen érdekes felfogása értékelmelleti nehézségekbe ütközik: ha a kultúra csak az emberi tökéletesedés mellékterméke (s így csupán eszközértéke lehet), akkor bizonyítani kellene, hogy *miért* jobb az „egyetemes emberi” élet és miért nem elégszünk meg a principium individuationis adta természeti keretekkel? Úgy hisszük, hogy az „anima naturaliter spiritualis” paradox előfeltevése húzódik meg szerzőnk felfogása mögött metafizikai alapként. E paradoxia miatt vibrál okfejtése oly gyakran immanens és transzcendens, pszichologisztikus és objektívisztikus magyarázat, evolúcionizmus és „aeternizmus” között. Találón mutat pl. rá arra a fejlődéslélektani és kultúrpszichológiai tényre, hogy a principium individuationis-sal küzködő ifjúkor szekszuális problematikája és a kultúremberré válás között valaminő benső kapcsolat rejlik. Mikor azonban e kapcsolat lényegét elemeznie kellene, hirtelen teljesen transzcendens magyarázatnál köt ki — megfelelőkezve Sprangernek *sexus* és *eros* kapcsolatáról szóló ragyogó sorairól — s a nemiségben a „test korlátaiból való kiszabadulási kísérletet” lát. Ebben a távlatban a nemiség a kultúrának egy kezdeti foka lenne — ami pedig az ösztönlélektanban oly kitűnően tájékozott szerzőnk szerint is nyilvánvaló abszurdum. Hasonlóképpen lélektani síkon lepleződik le felfogásának benső paradoxája ott is, ahol Pindaros „Légy, ami vagy!”-ját Augustinus ama helyével hozza logikai kapcsolatba, mely voltaképpen a poláris lélektani ellentétet jelenti: „Sohase légy megelégedve azzal, ami vagy...!” (38. l.) E ponton tűnik ki legvilágosab-

ban, hogy szerzőnk *perspektivisztikus* törekvései (32., 70. stb. ll.) *tipológiai* hiányok miatt nem juthatnak célhoz (férfiasság-nőiesség, fogalomalkotás-szemlélődés csupán típusmozaikok). Ugyanezért nem nevezhetjük felfogását humanisztikusnak sem, hanem csupán anthropocentrikusnak.

Feltesszük, hogy helyszüke miatt érint csupán futólag (vagy így se) egészen alapvető kultúrfilozófiai problémákat, aminők pl. a szellem, a kultúra és vallás, a lét és érték problémája. Ha ezt nem tennők fel, nagyon meg kellene rónunk azt a módot, ahogy az objektív és objektívált szellem elemzőit „elintézi”: „az objektív szellem elméletét a prelogikus, mágiás világnézet mana-elméletével kell egy csoportba foglalnunk” (69. l.). Másutt viszont túlkönnyen, közhelyként tesz magáévá olyan téziseket, melyek ma még nagyon is magukon viselik a „személyes szellem” kézjegyet (pl. a megértés-elmélet, a zseni-kérdés vagy a pedagógiai eros stb.). Rokon hiba egyes terminusoknak önkényes és megtévesztő használata (pl. intencionális-egység). Legfőképpen azonban azt kell hibáztatnunk, hogy Max Webernek vallásra és kultúrára vonatkozó feledhetetlen differenciál-analíziseit semmibe veszi s így sokhelyt beleesik abba a hibába, amit az általa is ismert Guardini „religiöser Kurzschluss“-nak nevez.

Mindezen hibák — ismételjük — lehetnek a rövid terjedelemből adódó egyszerű hiányok is. Leszámítva őket (Spranger „Lebensformen“-jének vázlatos és végleges alakjára gondolva), bizvást elmondhatjuk, hogy Ervin Gábor kultúrfilozófiai vázlata után nagy érdeklődéssel várjuk annak részletes kidolgozását.

Mátrai László.

ALLIER, ROUL: *Kultúra és varázslat*. Budapest. É. n. Franklin Társulat. 196 l.

Allier könyve (eredeti címe: *Le non-civilisé et nous*. Fordította Györy János) üdítő jelenség a mágiával, titkos tudományokkal foglalkozó, tömegesen megjelenő könyvek között. Üdítő jelenség: nem nagyhangú elméletekből, merev és egyoldalú tételekből indul ki, hogy egy kaptafára húzza a valóságot, levezessen vallást, kultúrát egy-egy részletjelenségből. Nem egyszerű szajkózója Lévy-Bruhl gondolatainak a primitívek lelkeségéről, az úgynevezett participációs gondolkodásról és annak gyökeres ellentétéről a mi gondolkodásunkkal. (Mellékesen: amíg nálunk a népszerű írók nagy része minden további nélkül Lévy-Bruhl kategóriáiban tud már csak gondolkodni, addig éppen Franciaországban ezt a különben sok mély megvilágítást tartalmazó elméletet nem éppen kritikán felül állónak tartják, v. ö. Przulsky: *La Participation*. Paris, 1940.) Ilyen elméletekből való kiindulás helyett Allier egyszerűen a tényeket vizsgálja: az úgynevezett nem civilizáltak, vagy primitívek életjelenségeit, majd a varázslatnak az úgynevezett művelteknél élő formáit. Ezeknek a fokról fokra történő vizsgálatoknak az alapján (témái: A jóságos vademberről szóló elmélet népszerűsége és bukása. A mágia és az elakadt értelem. Mágia és erkölcsi bomlás. A varázslat a felsőbbrendű társadalmakban. A mágia küszöbén. A probléma lényege. Az utak kereszteződése.) jut el arra az eredményre, hogy a mágia, a varázslat rendkívül bonyolult jelenség. Nem lehet egyszerűen a participációs gondolkodással, tehát egy más gondolatrendszerrel magyarázni. Hiszen éppen a kimutatható legrégebb kultúrát őrző népeknél (pigmeus törzsek Afrikában) a mágiának alig van nyoma. Így az a feltevés, hogy kétféle emberiség van, egyáltalán nem szükségszerű. A mágia sokkal inkább az *elakadt értelem*,

az értelmi gondolkodás félbemaradása, részben életkörülmények változása, legfőképpen indulattársítás (nem *képzettársítás*), ebből kialakuló illúziók, külső tekintély ráhatása és belső lélektani gátlások következtében. A varázslat következtében az értelem teljesen megbénul. A varázslat hatalma alá került népek sorsa és fejlődése megáll. Nem tud szabadulni saját indulatainak rabságából. Mindehhez hozzájárul még az érzékiség indulatot fokozó ereje, mely fokozza az értelem bénultságát.

Hogy ez mennyire így van, mennyire megköti a varázslatba vetett hit az emberi értelem bontakozását, jól látszik az ú. n. művelt társadalmak babonáiban, sokszor egész epidémiákat okozó megszállottságaiban is.

A varázslat tehát szenvedélyes elem az emberi életben, lelkiéletben. Vannak olyan fajták, akiknél a varázslat túlsúlyba került, másoknál viszont nem akadályozta meg az észszerű technika kibontakozását (178). Végső megállapítása, hogy a varázslat nem a kezdet és az alap; a civilizálatlan lelki világa, hol a varázslatban való hiedelem a domináló tényező, ellenkezőleg, a *szellemi bomlás* képét mutatja. Ez a bomlás, melynek kezdetei igen messzire nyúlnak vissza, a főoka annak a szellemi és erkölcsi bénultságnak, mely ezeket a népfajokat hozzákötötte olyan ponthoz, melyen nem tudtak áthaladni... (190.)

Allier, mint mondtuk, nagyon óvatos minden következtetésében. Könyvének egyéb gazdag vonatkozásait (varázslat és vallás viszonya, Lévy-Bruhl elmélete, szellemi fejlődése és érzékiség, az indulatok kapcsolódásának részletes elemzése) nem lehet mind ismertetni. Ismételjük: Allier műve komoly mű. Bárcsak minél többen követnék a titkos tudományokkal, vallásbölcselettel és lélektannal foglalkozó tudósok közül ezt a nyugodt és ugyanakkor rendkívül érdekes, igazi tudományos modort. A fordítás, sajnos, nem mindenben méltó a könyv értékéhez.

Gerencsér István.

MEISSINGER, KARL AUGUST: *Erasmus von Rotterdam*. Zürich, 1942. Scientia, XI, 422 l.

Erasmus renaissance-át levelezésének Allen-féle kiadásától, illetve az ennek nyomán egyre szaporodó részletkutatásoktól számíthatjuk. Huizinga monográfiája jórészt e levelezést használja fel, mivel elsősorban Erasmust, az embert óhajtja szemünk elé állítani s a kor szellemi arculatát csak ott rajzolja meg takarékos, de jellemző vonásokkal, ahol az magyarázatát nyújtja az élet és mű alakulásának. S ha eljárása nyomán rendkívüli élességgel áll elénk a Rotterdami alakja, mellette viszont mindenki eltörpül vagy szellemképpé halványodik, kényszerű mellékszereplővé lesz. Bár kétségtelen, hogy Erasmus esetében e módszer nem eredményez pótolhatatlan hiányokat — hiszen műve a kor minden lehanyatló vagy emelkedő szellemi mozgalmának szintézise s így magában majdnem teljes korpépet nyújthat —, mégis otthonosabban tekint az olvasó (különösen, ha nem szakember) arra a képre, amely Meissinger szélesebb ecsetvonásai nyomán tárul elé.

E mű Erasmus *tetteinek* történetét akarja megörökíteni s tetteken bizonytalannal azon műveket érti, amelyek megjelenésükkor is bizonyos feltűnést keltettek s a mai történész elbeszélésébe is feszültséget visznek bele. Nekünk, magyaroknak kétszeres veszteséget jelent e szempont érvényesülése, mert így Erasmus életének utolsó szakasza (1525-től haláláig) csak egy méltatlanul rövid összefoglalásban részesül és Lutherrel való viszonyának

egyoldalú kiemelése mellett említéshez sem jut békepolitikája s az a kiterjedt és bensőséges levelezés, amely őt a középeurópai humanistákhoz fűzte.

Meissinger könyve e hiány ellenére és Huizinga alapvető műve mellett is jó szolgálatot tesz a kutatóknak s az olvasónak egyaránt. Elsősorban azért, mert az 1936-os emlékévkapcsán s az azóta is megjelent részlet-kutatásokat mindenütt felhasználva halad Erasmus élete fonalának mentén és lehetőség szerint magukat a műveket szólaltatja meg. Így sok részlet kap új, jelentős hangsúlyt, például az Antibarbari keletkezése körülményeinek feltárásával Erasmus theologiai törekvéseinek korai kezdete, később Colet egyéniségének és írásmagyarázatának szerepe; megállapítást nyer (Stange: Erasmus und Julius II. c. műve nyomán), hogy a „Julius exclusus“-t nem Erasmus írta. A szabadakarat felől Lutherrel folytatott vitája a probléma történeti beállításával s a két vitairat részletes elemzésével szinte túlzott jelentőségűnek látszik. Éppen e hatalmas crescendo után kissé szépirodalmi ízűnek tetszik, ahogy összefogja és szinte „drámái rövidséggel“ lepergeti az író a hátralévő tizenegy évet, amint mondja „Erasmus szenvedéseinek idejét“. Pedig ez az időszak nem jelentéktelenebb Erasmus európai hatása szempontjából, mint a megelőző évek; míg a bibliafordítás, majd a Luther körüli események idején csupán személye és írásai fejtik ki hatásukat, 1525 után már a jó értelemben vett erasmisták működése és művei is szót emelnek a „bonae litterae“, vagy az európai béke ügye mellett. Meissinger előadása éppen ebben az időszakban teremt mesterségesen légüres teret Erasmus köré. E hallgatásban elsikkad többek közt az a növekvő ellenszenv is, amellyel Erasmus a német eseményeket szemlélte azóta, hogy a hit kérdése nemzeti, sőt politikai üggyé lett s ezzel a szellem függetlensége veszélybe jutott („Ubi cumque regnat Lutherismus, ibi est litterarum interitus“).

E kifogások ellenére is haszonnal forgathatjuk Meissinger könyvét. Erasmusnak, az idillikus, egyszerű, érnyes, visszavonult, független és nyugalmas életérő rajongó — s talán éppen ezért állandó függőségben és nyugtalanságban élő — embernek képe mellett élesebben emelkedik ki a gondolkozó és a teológus arca. Erasmus nem volt a mai értelemben filozófus, hiszen, távol attól, hogy önálló rendszert alkotott volna, átfogó világméretet sem tulajdoníthatunk neki. Azonban filozófus-gondolkozásmódja volt, mert megérezte és megvonta a határvonalat a hit- és a természettudományok között („Pietas fide nititur, eruditio vestigat argumentis et rem in quaestionem vocat“). Előadásmódja szakított a skolasztika szigorúan kötött szillogisztikus bizonyításmódjával s helyébe a lazább, szabadabb, szuggesztív antik kifejezésmódot állította. Az Antibarbari leszámol a skolasztikával és a „devotio moderna“-val, az Enchiridion pedig első kísérlet az új szintézisre, a „Philosophia Christi“ kialakítására; először próbálja itt egyeztetni az ókori filozófiát az evangéliummal. Ez az egyeztetés hatalmas távlatot nyit és hátteret teremt az európai szellem öntudatának: Erasmus tette meg az első lépést az újtestamentumi görög és hellenisztikus filozófiai elemek feltárására, amellyel még a XIX. század nagy történeti kritikai módszere sem készült el teljesen. A Philosophia Christi kifejtését az újtestamentum-fordítás elé írta két előszó, a Paraclesis és a Methodus tartalmazza. A természettől fogva keresztyén lélek a Szentírás tanulmányozása nyomán juthat az igazi egyszerűségre és bensőségre; ahhoz, hogy a Szentírás mindenki kezébe juthasson s azt haszonnal forgathassák, szükséges, hogy tudósok magyarázzák; a helyes magyarázat és megértés feltétele pedig a görög, latin és héber nyelv, sőt a többi „artes liberales“ ismerete s ezen-

felül szócsaták helyett a „tisza tan“ terjesztése, elsősorban életünk példájával. Így lép szintézisbe a „pietas“ a „bonae litterae“-vel.

Hieronymuson és Augustínuson keresztül így jutott el Erasmus Platonhoz és a stoikus filozófiához, így teremtette meg az európai respublica litterariát, amely immár a skolasztika bilincseiből kiszabadult filozófia, történet- és nyelvtudomány, irodalom eszközeivel történeti tudatra, történeti szemléletre törhetett. A valóságos történeti szemlélet ugyan csak a Kant rendszerére következő visszahatás nyomán jöhet majd létre; a közös európai mult feltárására irányuló erőfeszítés Erasmus köre számára csak közös jelent teremt, amelynek jelképe és hordozója az új életre kelt latin nyelv; e pogány mitológiával megtelő világban a realitást jobbára a felfedezés gyönyörűsége jelenti.

S e tudatos Európa megteremtője, Erasmus, vajjon ingatag és határozatlan, kitérő és kegyet hajhászó litterátor csupán? Meissinger azzal vág elé e vádnak, hogy újból és újból hangsúlyozza: a túlzásokba csapó lutheri mozgalom s a pártatlan döntőbírótság lehetőségét elvető egyház egyaránt rezignált visszavonulásra készítette a lassan elfáradó Erasmust. De vajjon tehetett volna mást az, aki korához s az egymással szembenálló ellenfelekhez képest veszedelmesen jól és sok oldalról látta az eseményeket? Ha ahhoz túlságosan korszaknyitő egyéniség volt, hogy szintézis-kísérlete egyben megnyugtató megoldást is jelentsen, belátásból eredő elfogulatlansága viszont lehetetlenné tette számára a politikai értelemben vett cselekvést.

Soltész János.

DEKÁNY ISTVÁN: *A mai társadalom.* Bevezetés a társadalomtudományokba. Budapest, 1943. Pantheon-kiadás. 388 l.

A szociológia magyar egyetemi tanára ad rendszeres tájékoztatást e könyvben a társadalomról és a társadalomtudományok eredményeiről. A könyv tehát az első olyan munka a magyar szakirodalomban, amely kereteihez mérten minden problémát felölel és rendszerintanilag megfelelőleg kezeli el. Szerzőnknek megvolt az a legmagasabbfokú tájékozottsága és megnyitott elfogulatlansága, amellyel mindent össze tudott gyűjteni, ami fontos; megvolt az a képessége a szintetikus látásra, amellyel el tudta kerülni a szétdarabolódott, egyenetlen tárgyalást, és tételeit mindig egy rendszerbe, egy egészbe ágyazta bele. Mindazonáltal olyfokú eredetiség és termékenység is volt szerzőnkben, amely a társadalomtudományoknak jóformán minden kérdésében önálló eredményeket és állásfoglalásokat tudott kialakítani. Ezek mellett az elméleti előnyök mellett a munka egyúttal korszerű is. Nem áll közönyösen és tehetetlenül a mai élet rohanó folyásával szemben, hanem helyes társadalomszemléletet nyújt. Talán az anyag óriási tömege és a rendelkezésre álló keretek viszonylag szűk volta is elősegítette, hogy itt-ott kissé kuszálódott az anyag és az előadás, de egészben véve nem csupán jólsikerült bevezetés a szociológiába, hanem oly hézagpótló könyv, amely ma nincs a német irodalomban sem. A cím azonban túlszerű: nem bevezetés, hanem a társadalomtudományoknak tanulékonytságot eredetiséggel egyesítő rendszere a könyv.

A bevezetés a társadalom mivoltáról, eredetéről és a társadalomtudományokról szól. A társas állapot az ember természetes állapota. Nem ez, hanem az egyedüllét igényel magyarázatot. A szó legáltalánosabb értelmében társadalom bármilyen együttélő csoport, tekintet nélkül az együttélés minőségére, annak fokaira, sokoldalúságára vagy szervezettségére, valamint

a csoport nagyságára. Napjaink problémája már nem a múlt század szociológiájának kérdése: az egyén és a társadalom viszonya stb., hanem a társadalmi morfológia, az egyes társas alakulatok tanulmányozása. Az egészben mindig többlet van a részekkel szemben. Ha a valóságot meg akarjuk közelíteni, akkor nem az egyén, az elem, a rész fogalmából kell kiindulnunk.

A társadalom kutatásánál nem szorulunk különleges megfigyelő eszközökre, mert épp benne élünk a társadalomban. Ez a merőben spontán társadalomszemlélet az alapja minden szociológiai megismerésnek, ennek hézagait kell kiegészítenünk, ennek rendezésére kell törekednünk. A társadalomtudomány nem egy tudománynak, hanem egy messzeterjedő, szétágazó tudománycsoportnak a neve. A társadalmi valóságot leíró módon vizsgálja a szociográfia (ezt nálunk újabban erősen félreértik: pusztán falukutatásnak nézik), fejlődése rendjén pedig a történeti szociológia és a társadalomtörténet. E valóságtudományokkal szemben a társadalompolitika és a társadalomtechnika javaslattevő, normákat kitűző tudományok. A helyes irányt azonban értékeszmék felfedezésével tudjuk igazolni és kitűzni. Ezt végzi a társadalomfilozófia.

Az első rész a társas kötelekekről szól. Mi fűzi össze az embereket egy-egy társas egységbe, alakulatba? Melyek a kapcsoló tényezők? E tényezők számáról megállapítható, hogy nem sokfélék, hanem csupán négyféle módja van a kapcsolódásnak: a föld, táj alapján; a testi-biológiai (faji) szerkezet; a gazdasági élet; a lelki élet és szellemi erők alapján. A kapcsoló tényezők a történeti munka során magasabb, másodlagos szintre, a kultúra szintjére fejlődnek fel.

A második rész a közösségnek természetét tárgyalja. A szűkebb környezetnek (család, rokonság, szülőföld, egyházközség stb.) áttekintése után a távolabbi környezetekről (vidék, ország, nép, nemzet, vallásos életközösség, emberiség) szól. Tárgyalja közösség és szervezet különbségét, a közösségek szolidaritását a mai individualizmussal szemben. Leírja az egyes közösségeket. Rendkívül mélyen gyökerező és értékes pl. a család leírása és elemzése. De ugyanilyen jól fogja meg nép és nemzet mivoltát is. Napjainkban lassanként Dunát lehetne rekeszteni a sok könyvvel, amely hazánkban nép és nemzet fogalmáról, a magyar népről és nemzetéről megjelent. Szerzőnknel megtaláljuk az idevonatkozó tudományos szempontok, felfogások és vívmányok teljes figyelembevételét, az egész problematika látását. Az ország a nép településterülete, nemzettalaja. A nemzet természetes közösség, az állam mesterséges szervezet. A nemzet rászorul arra, hogy meglegyen az állama, de a kettő nem esik egybe, csak összenő. Az országos társadalom függőlegesen rendekre, rangokra és osztályokra tagozódik.

A harmadik rész „A mai társadalom különleges vonásai” címmel a társadalom kultúrkritikai tanulmányaiavá mélyül el. Igen sokoldalú és tartalmas fejtegetéseket kapunk itt a tömegességről, a kereskedő hatalmáról, individualizálódásáról és atomizálódásról, ismertségről és névtelenségről, városiasodásról, mobilizmusról és új nomádságról, a gyors életritmusról és hatásáról az érintkezésre, a gépies szervezetekről stb.

A negyedik és ötödik rész az alaktalan csoportokat és a szervezeteket tárgyalja, a hatodik rész az államról, a hetedik az egyházzal szól. Mindegyik évtizedes kutatások kiértelt eredményeit hozza szerzőnk, és nincs a szociológia emez óriási térképvázlatának oly pontja, ahol otthonosan és meghittén ne mozogna. A szakszerű és átfogó szemléletű könyv nagy tudá-

sával és ugyanakkor eredetiségével, megértésével és egyúttal elvi állásfoglalásaival, gazdag tartalmával nem csupán nagy nyeresége szakirodalmunknak, hanem is csupán hézagpótló, hanem támasz lehet a szociológiával szakszerűen foglalkozni akarók számára.

Nosztopi László.

DU PASQUIER, CLAUDE: *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du Droit*. Deuxième édition. Neuchâtel, 1942. Delachaux. XIX + 402. l.

Jogbölcseleti tárgyú munkák néhány év óta olyan csekély számban jelennek meg, hogy Du Pasquier összefoglaló jogfilozófiai műve már csak ezért is különös érdeklődésre tarthat számot.

Szerző bevezetést kíván nyújtani a jog legáltalánosabb kérdéseibe. Munkája három főrésze oszlik. Az első rész címe: „A jog szerepe a társadalmi életben“. Szerző először általános bevezetést ad, kiemelve a jog rendező szerepét, amely nélkül társadalom fenn nem állhat. Majd a tételes jog különböző ágait, így a közjog, magánjog, büntetőjog, nemzetközi jog területeit mutatja be. Továbbiakban a jog forrásait s ezek egymáshoz való viszonyát teszi vizsgálat tárgyává. A mű második része „A jogász logika“ címet viseli. Szerző először néhány jogi fogalmat jellemez, így pl. a jogalanyt, jogszabályt, jogi aktust, jogviszonyt és a jogi szankciót. Ezután a jogalkalmazás s ezzel kapcsolatban a jog időbeli és területi hatályának kérdését fejtegeti. Később a jog rendszerét, főleg a közjog és magánjog különbségét vizsgálja, hogy a két következő fejezetben a jog magyarázatának problémáira térjen át. A harmadik rész címe: „A jog fogalma“. Szerző bemutatja a probléma történetét és mai állását, majd „Konklúzió“ címmel saját álláspontját. Megjegyezzük, hogy ez utóbbi fejezet Du Pasquier-nak nemcsak a jog fogalmára vonatkozó nézetét tartalmazza, hanem értéktani, politikai és módszertani kérdéseket is tárgyal. (Pl.: 52. §. „A jog és az értékek“, 55. §. „Az állam fogalma“, 56. §. „A jogtudomány és módszere“.)

Áttérve a mű bírálataira, tartalmát illetően a következőket jegyezzük meg. Szerző a jog alapvető problémáit fejtegetve vagy megelégszik mások véleményének ismertetésével (pl. a joghézagról, 217. l.), vagy pedig bizonyítás nélkül csatlakozik a tradicionális felfogáshoz (így pl. az alanyi jogról, 38. l., a közjog és magánjog különbségéről, 12. l., a szokásjogról, 38. l.). Gondolatai nem alkotnak harmonikus egészet. Ez vonatkozik a jogról adott meghatározására is. Jogon élő, pozitív szabályt ért ugyan (323., 326., 346., stb. ll.) s ennek megfelelően hangsúlyozza a társadalmi hatalom szerepét a jog érvényesülésénél (326. l.), ennek ellenére azonban a szankciót nem tekinti a jog elengedhetetlen fogalmi elemének (272., 324. ll.). Arról, hogy a jog mögött álló hatalom a társadalom hatalmi tömörülései közül a legerősebb — ez különbözteti meg a jogot a többi hatalmi parancsoktól — s arról, hogy a jog érvényesülését végső fokon fizikai kényszerszankció biztosítja — ez választja el a konvenciótól — egyáltalában nem tesz említést. Így a jogról adott meghatározása nem fogadható el. Mivel pedig a jog fogalma minden jogbölcseleti vizsgálódás kiindulópontja, művének ez alapvető hibájáért nem kárpótolhat sem az egyes problémák történetének élvezetes bemutatása, sem az a jogélethől vett változatos példatár, mellyel szerző az elméleti kérdéseket a fejezetekhez csatolt Appendice-ekben illusztrálja.

A mű rendszerét illetően a következő kifogásokat tehetjük. Szerző együtt vizsgálja azokat a legáltalánosabb kérdéseket, melyek a jog változó

tartalmára és azokat, melyek a jog változatlan formájára vonatkoznak. E két heterogén kérdéskomplexumnak — melyek éles elválasztása nagy jogbölcsészünknek, Somló Bódognak az érdeme — együttes tárgyalása eleve kizárja annak lehetőségét, hogy szerző a jogfilozófia egységes rendszerét nyújtsa. S valóban — közelebről szemügyre véve — e „rendszer“ alig nevezhető rendszernek. Az első rész laza összefüggésű bevezetés, amely egyrészt későbbi ismételéseket tesz szükségessé, másrészt — magában foglalva a jogforrások tanát — bevezető jellegét is elveszíti a nélkül, hogy ezáltal szilárdabb szerkezetet nyerne. „A jogász logika“ címet viselő második rész a jogalkalmazás, jogrendszer, jogász technika és interpretáció logikai kérdéseinek önkényes sorrendben való tárgyalásán kívül „A jog elemei“ című fejezetet is tartalmazza, mivel pedig egyrészt e fejezetben a jog fogalmával adott néhány jelenségről és nem a jogszabálynak, mint logikai tételnek logikai elemeiről van szó, másrészt a jogalkalmazás kérdése maga sem pusztán logikai probléma, a második rész főcíme nem felel meg tartalmának. Ami a jog fogalmát vizsgáló harmadik részt illeti, kifogásolható az, hogy a jog meghatározását, — amely minden jogra vonatkozó kutatás alapja — beferezésül tárgyalja és az, hogy ugyanitt teljesen rendszertelenül értéktani politikai és módszertani fejtegetéseket is közöl.

Mindezek alapján igazat kell adnunk Du Pasquier-nak, aki előszavában hangsúlyozza, hogy műve eredetisége nem annyira tartalmában, mint inkább rendszerében keresendő. (VIII. l.). Midőn azonban szerző e véleményével egyetértünk, megjegyezzük, hogy gondolatainak önállótlanága kevésbé szerencsétlen, mint „rendszerének“ eredetisége. *Scholtz Kornél.*

SOULAS, VICTOR-PAUL: *Réalisme. Essai.* Paris, 1942. Debresse. 107 l. 8°.

Realizmuson szerzőnk olyan fegyelmezett szellemi magatartást ért, amely arra készítet bennünket, hogy gondolatainkat állandóan ellenőrizzük, vajjon megfelelnek-e a valóság adatainak; ha nem felelnek meg — úgy mond —, vagy megfelelőkké kell őket tennünk, vagy pedig csupán bizonytalan eszmetermékeknek tekinthetjük őket. A realizmus tehát követelmény: minden lehetséges (és kívánatos) emberi reform kulcsa. E reform érdekében küzd szerzőnk a látszat imádata, az írásbeli és szóbeli verbalizmus, a regény, színház, film, történetírás, földrajzi irodalom, a társadalom s az egyén irrealizmusa ellen. A reform útja: érzük el önmagunk reális megismerésén, valódi egyéniségünk kialakításán keresztül azt, hogy magunkról ember-társainkban a lehető legkedvezőbb képet alakítjuk ki, azáltal, hogy az élet alapérdekeit (életérdek, szeretteink megtartásának, nagy tervek megvalósításának, szociális reformok alkotásának vágya stb.) tiszteletben tartjuk s egyéni életünket környezetünkhöz alkalmazzuk. A módszer: alakítsuk ki magunkban a „másodlagos reakciójú embert“, aki tudatosan gondolkodik, percepcióit reflexió alá vonja, reflexióját gyanúba fogja s újra megvizsgálja, ha kell, kétszer, háromszor is, míg végül helyesnek fogadja el.

Nem tagadjuk: a sokratesi „ismerd meg önmagadat“ e késői visszhangja rokonszenves lehet korunk minden komoly szemlélője előtt, aki méltán felháborodik annak látszatokra építő, önmagát és másokat ámitó életén. Azonban — paradox módon — új Sokratesünk hangjába belevegyül a protagorasi „mindennek mértéke az ember“ is és ha okfejtése részleteit szemügyre vesszük, bizony nem az „asebeia“ vádját hozzuk fel ellene, hanem a naivságét.

Szerzőnk ugyanis felölti — ismételjük, ma semmiképen nem jogosulatlanul — a szigorú erkölcsbíró talárját s elítéli a regényt, a színművet, mert alakjait nem az élet apró realitásai közepette ábrázolja, hanem mindennapi környezetükből kiemeli őket és átkos módon figyelmen kívül hagyja, hogy e hősöknek olykor aprópénzt kell váltani, villamosátszállásokat tanulmányozni — hogy kényesebb részleteket ne is feszegezzünk. S ugyanez a kifogása — mutatis mutandis — a történetírás mult-ábrázolásával, a távoli tájak földrajzi leírásával szemben is. Az „idealizálás“ romboló hatással van az olvasóra: mennyivel hasznosabb, ha az író hőse életének minden apró részletéről hűségesen tájékoztat! Ne azt keressük, ami megkülönbözteti az athéni polgárt a párizsi citoyentől, az eszkimót a négerrel, hanem ismerjük fel — és ismerjük el —, hogy lényegükben egyformák. Ne tőrjünk, hogy kiki jellemének megfelelően a jelenségeknek számára lényeges részeit ragadja meg: félre az előítéletekkel! S vajjon miért e nagy uniformizálási vágy? Azért, hogy magunkról itt e földön kedvező képet nyújtsunk embertársainknak...

Vajjon valóban a „szeresd felebarátodat“ parancsa ez, az igazi realizmusnak a tárgyi adottságokat tiszteletben tartó magatartása, vagy pusztán hisztéria, másokhoz-tapadás? Szomorú, ha Pascal és Claudel hazájában ma ilyennek tetszik a megújulás útja!

Soltész János.

STERN, AXEL: *Un poème métaphysique en prose*. Genève, Editions du Cercle Littéraire. 1941.

Kicsi, igen kellemes, gondos kiállítású könyv, formája, terjedelme nem ígéri azt, amit címe árul s tartalma ad: inkább biedermeier-almanachnak nézné az ember, mint magvas gondolatok hordozójának. Holott a könyvecske egy új, „philosophie causalofinaliste“, hogy úgy mondjuk, alapkövetétele, amely két főfejezet során e filozófia metafizikáját és morálját körvonalazza. Kezdetben leszögezi, hogy a természet hármas aspektusban jelenik meg előttünk: a szervetlen, a szerves s a szellemi világ képében. Ezek egyike a másik bölcsője, s a természet a spiritualizálódás felé tör: Isten még nem létezik, a világ végső célja Isten, akit a lélek létezésén át érzünk s közeledni látunk. Isten lesz a „Tout Esprit“. Tehát ha Isten lesz, immár minden szellem lesz: az anyag tökéletesen eltűnik addigra, s így nyeri kiteljesedését: hiszen az anyag az első lépés Isten megvalósulása felé. Ebből az is következik, hogy a lélek halandó: ha halhatatlan lenne, Isten már létezne is. Jobban mondva a *lelkek* halandók, míg a *Lélek* halhatatlan, s amikor Isten megvalósul, minden lélek feltámad benne, mivel mindaz, ami az anyag spiritualizációja, egyúttal részleges megvalósulása is.

A mi világunk az idő és a tér világa; Isten megvalósulásával megvalósul az örökkévalóság. A kauzalitás az idő s a tér kategóriája; tehát Isten megvalósulása az okozati összefüggés végét jelenti; ebből következőleg az ember abban a mértékben szabad, amennyiben résztvesz a születő Istenben. Mivel Isten a „Tout Esprit“, a beteljesülés, elkerülhetetlenül meg fog születni; de mi nem fogunk résztvenni benne, csak ha minden erőnkkel realizálni igyekszünk.

Az így felvázolt filozófia morálját kutatva először azt állapítja meg, hogy az igazság erkölcsi fogalom: hiszen ha csak a tudományos módszert fogadnók el, rögtön meg kell látnunk, hogy a legabszolútabbnak látszó tudományos igazságok is eltűnnek. A metafizikai finalitás integráns része min-

den morális ideának. Ha értékítéletet alkotunk, ez már magába zárja az érték megvalósítása felé való törekvésünket: az érték tehát cél, amit nem értünk el, sőt ami az ember, mint fizikai lény képességeit túlhaladja. Minden érték, természeténél fogva, lényegében metafizikai; azt pedig az első rész volt hivatva bebizonyítani, hogy a metafizika értelme Isten. A morál principiumait ezek szerint Istenben találjuk, aki a tökéletes spiritualizáció révén maga az abszolút harmónia. A legfelsőbb morális jó így a harmónia, a mi kötelességünk tehát ennek a megvalósítása felé való törekvés.

Nem beszélhetünk „jó”-ról a nélkül, hogy a „rossz” gondolata fel ne merüljön. Mivel Isten és az univerzum fentebb vázolt koncepciója minden ellentett tendenciát kizár, a rossz csak az Isten vonzása ellen való ellenállás, tulajdonképpen az anyag inertiája. Az Eljövendő Isten (Dieu-qui-sera) két módon nyilatkozik meg az emberi lélekben: a tudományos szellem s az erkölcsi lelkiismeret révén.

E filozófiai principiumok előadása után Stern elutasítja magától a finalitás ideájának az emberi életben való megvalósítására vezető elvek megfogalmazását: hiszen ezt már minden gondolkozónál jobban megtette Jézus a Hegyibeszédben. Jézus valóban az „emberré lett Isten” (s e paragrafusban látszik meg nyilvánvalóan, hogy Stern gondolata alapjában megnyunyire keresztény), azaz Istennek (az ő koncepciója szerinti Istennek is) emberben lehető legtökéletesebb realizációja.

Első pillantásra is e metafizika Spinoza merev, geometrikus pantheizmusának ad nem várt dinamizmust, s egyeztetni össze (amennyire összeegyeztethető) a kereszténység tanításával, mindezt pedig igen könnyed, változatos stílusban, minden apparátus, súlyosító erudíció és hivatkozás nélkül teszi. Persze nem könnyű olvasmány: már a problémák súlya miatt sem lehet az; viszont nem kíván előzetes nagy filozófiai műveltséget, minden elmélkedésre hajlamos fő örömet lelheti benne, mert feltétlenül meggondolkoztatja, esetleg ellentmondásra ingerli.

De miért „prózaik költemény”? — kérdi a türelmetlen olvasó; s e kérdés tán a legzavarbaejtőbb. Nyitja az egymondatos előszóban van, mely így hangzik: „Ha a metafizikának bármiféle jelentősége lenne, a következő lenne a mondanivalóm. (Si la métaphysique avait une portée quelconque, voilà ce que j'aurais à dire.)” Ezzel Stern a legnagyobb kétségek közé veti olvasóját, hiszen e mondás a címmel párosítva annyit jelent, hogy minden metafizika szerinte nem más, mint szigorúan vett művészi alkotás, fikció: amelynél tehát a szép kategóriája az egyetlen mérvadó. Az ő könyve (s igaz, nagy pályatársaié is) megállja e mértéket; de igen sajnálatos, hogy a metafizika jelentőségéről való sommás ítéletét nem fejt ki kissé bővebben: úgy látszik erre következő (már itt megígért) könyvéig kell várnunk. Ez azonban nem von le értékéből: e könyv érzésünk szerint a filozófiai gondolkodás érdekes dokumentuma, mely éppen végiggondolt, s a modern tudomány összes eredményeivel számot vető volta miatt tarthat igényt érdeklődésre.

Nagy Péter.

CSEMICZKY TIHAMÉR: *Az egyértékű gyökvonás elmélete*. Budapest, 1938—1942. Athenaeum, 61 l.

A szerző filozófiai meggondolások alapján helytelennek tartja azt a matematikai tételt, mely szerint az n -edfokú egyenletnek n gyöke van. Abból indul ki, hogy a matematika tételei objektív igazságokat fejeznek ki tőlünk függetlenül fennálló ideális tárgyokról. Egy ilyen ideális tárgy

volna például „négyzetgyök b “, amely objektíve vagy a -val vagy $-a$ -val egyenlő, de nem lehet egyenlő egyidejűleg mindkettővel, mert az „ $a=b$ & $b=c \rightarrow a=c$ “ axióma alapján az „ $a=-a$ “ ellentmondás következne. Nem veszi azonban a szerző figyelembe azt, hogy a matematikai fogalmaknak nem lehet más értelmük, mint ami meghatározásukból következik; már pedig ha a négyzetgyökvonást a négyzetreemelés megfordításaként definiáljuk, akkor a „négyzetgyök- b “ operáció (mert ez a jel nem egy mennyiséget, hanem egy operációt fejez ki) nyilván kétféle eredményre vezethet. Ezért a szerző által felfedezni vélt matematikai és logikai antinomiák nem állanak fenn. Ez persze csak a szerző fejtegetéseinek végeredményére vonatkozik, azonban azokkal a legalább is erősen vitatható értékű tudományelméleti és logikai megállapításokkal, amelyek nyomán elhez eljut, részletesen itt nem foglalkozhatunk.

Csemiczky azonban nemcsak bírál, hanem megalapoz egy új matematikai elméletet is, mégpedig olyat, amelyben a gyökvonás általa kifogásolt többértékűsége nem áll fenn. Ezt a természetes szám és az aritmetikai alpműveletek fogalmainak meghatározásaiban végrehajtott megszorításokkal éri el. Ilyenfajta kalkulusok kidolgozása ugyan akadály nélkül lehetséges, de ez a lehetőség éppen arra utal, amit a szerző nem vesz tekintetbe, t. i., hogy azok az „objektív igazságok“, amiket a szerző szerint a matematikának fel kellene fedeznie, az alapfogalmak meghatározásainak logikai következményei, tehát ha az alapfogalmakat másképen határozzuk meg, akkor más tételekhez jutunk, mint a szokásos definíciók esetén. A kérdés csupán az, hogy szükség van-e az aritmetikában és az algebraiban a Csemiczky-féle kalkulusra, vagy pedig megelégedhetünk-e az ellentmondásmentes számolás céljaira az eddigi aritmetikai kalkullussal. Erre vonatkozólag pedig éppen a szerző által közölt algebrai és geometriai példák győzhetnek meg arról, hogy ha eddig csak a Csemiczky-féle kalkulust ismertük volna, akkor korszakalkotó vívmányként kellene ünnepelnünk a szokásos aritmetikakalkulus felfedezését, annyival egyszerűbb és áttekinthetőbb (és persze logikailag kifogástalan) módon juthatunk utóbbi segítségével ugyanazokhoz az eredményekhez. Ettől eltekintve azonban Csemiczky kalkulusa érdekes módon világítja meg azokat az (önmagukban jól ismert) okokat, amelyekre a magasabbfokú egyenletek megoldásának többértékűsége visszavezethető.

P. F.

FÓNAGY IVÁN: *A mágia és a titkos tudományok története*. Budapest, 1943. Bibliotheca, 480 l.

Fónagy művében nagy feladatra vállalkozott. A titkos tudományokról akar népszerűsítő, de ugyanakkor tudományos igényű összefoglalást adni. Fónagy műve ugyan elsősorban történeti célkitűzésű, mivel azonban a történet a titkos tudományok és mágia esetében át meg át van szöve bölcseleti, közelebbről vallásbölcseleti elemekkel és a szerző maga is — főleg utolsó fejezeteiben — bölcseletileg is állást foglal, ezért művét ilyen szempontból is kell bírálni.

Fónagy műve rendkívül sokágú anyagot ölel fel. Címek: Spiritizmus, Spiritizmus története. Mágia és titkos társaságok, Alkimisták, Természetes mágia, Kabbala, Boszorkányság és varázslat, Nekromantia, Theurgia, Mágikus kultúra felé, Mágikus kultúra, A mágia tudományos és a tudomány mágikus értékelése. Gazdag anyag. A jegyzetek alapján bölcseletileg is sokatmondónak ígérkezik a feldolgozás. Így Fónagy művéhez tudományos

kíváncsisággal fogunk. A könyv végig érdekes is. Sok mindentről szól, néha rendkívül színesen, regényszerűen (pl. Szent Albert élete, a Kabbala ismeretése). A titkos tudományokról sok adalékot ismerünk meg. Sok régi és újabb könyv átdolgozása nagy érdeme a szerzőnek. Azonban Fónagy könyve ennek ellenére sem nevezhető történetnek. Sajnos, művében nincsen rendszer. Bölcséletileg pedig szinte minden fejezete egészen egyoldalú és nem igazolt állításokkal van telve. Ilyen mondatokat találunk: „...fejtette meg Sigmund Freud, Roheim és más ideggyógyászok az álom, örülét, primitív népek lelkiségének... és Istennek titkát...” (16. l.) A misztika-mágia összekeverése, a gnózis rendszerének felületes ismertetése, Aristoteles ismeretése kapcsán ilyen mondatok olvashatók: minden formás anyag egy magasabb forma ösanyaga (164), a középkori Aristoteles-követésről írt sorai (193), a vallás és mágia összekeverése, vallástörténeti megjegyzései és főleg az utolsó fejezetek bölcséletileg sok pontatlanságot és következetlenséget tartalmazó mondatai arra utalnak, hogy a szerző vallástörténeti, lélektani és bölcséleti tájékozottsága nem elég alapos. Az is erősen vitatható, hogy a freudizmus alapján — ahogy a szerző próbálja nem egyszer — a vallás jelenségeit mindenestől meg lehet magyarázni. Sajtóhibának kell tekinteni az ilyesmiket: *corpum meum* (377), *női kanca* (387). Nem találunk tudományos jellegű könyvből a szellemeskedő, sokszor kissé gúnyosan ható megjegyzések sem.

Fónagy könyvével kissé részletesebben foglalkoztunk. A magyar könyvpiacot ugyanis elárasztották pompásan reklámozott, mindenféle titkos tudománnyal foglalkozó, bölcséletinek hirdetett művek. Szükség van ilyen divatra is. Bizonyos szellemi érdeklődés jele ez. Azonban baj az, hogy a nagyközönséghez a vallásbölcsélet és valláslélektan csak ilyen könyvek útján jut el. Az amúgyis fenyegető szellemi zavart az ilyen alkotások még növelhetik. Fónagy jobban tette volna, ha valóban csak történetet ír; kevesebbet filozofál és a historikus magatartáshoz jobban ragaszkodik. Művének értékét nem vitatjuk. Hisz maga a vállalkozás és anyaggyűjtés is érték. De a könyvből áradó szellem nem a bölcséleti alázat szelleme.

Gerencsér István.

ERŐSS ALFRÉD: *A vallásnevelés*. Budapest, 1944. Szent István Társulat. 275 l.

Eröss Alfréd könyve nem szorosan filozófiai tárgyú. Mégis meg kell röviden emlékeznünk róla. Eröss a fiatal magyar tudós gárdának bölcséleti és teológiai szempontból egyik legképzettebb tagja (a Pázmány Egyetemen a dogmatika magántanára). Minden művén, ezen a gyakorlati tárgyú művön is, megérzik, hogy a szerző vérbeli bölcselő. A vallásnevelés pedagógiai, tehát végül is gyakorlati kérdése alapos lélektani, bölcséleti gyökérséggel kerül művében tárgyalásra. Műve tehát nem sablonos és egyoldalú kateketika, hanem az idevágó gazdag lélektani, bölcséleti, pedagógiai irodalom és bőséges egyéni tapasztalat felhasználásával készült. Kétségtelen tény, hogy a vallás, szabatosabban a vallásosság nevelhető. A lélekben rejtőző csíra kibontható. Ebben a kibontásban nagy szerepe van a környezetnek, a gyermek lelkiéleti adottságaihoz való alkalmazkodásnak, a nevelő egyéniségének és módszereinek egyaránt. Nagyon helyesen utal Eröss arra is (az ilyen tárgyú irodalomban és ilyen formában ez a gondolat nála szerepel először ilyen világosan), hogy a magyar közösség kidolgozott vallásos értékeit és hagyományait rendkívül termékenyen lehet és

kell felhasználni a vallásnevelésben. Eröss műve nyeresége a magyar vallás-pedagógiai irodalomnak, de közvetve egyes részeiben a valláslélektannak és filozófiának is.

Gerencsér István.

KECSKÉS PÁL: *Az ember lelke.* Budapest, é. n. (1943). Szt. Tamás Kvtár 7. 160 l.

Nyolc előadást tartalmaz ez a kis könyv, a lélektan alapvető bölcseleti kérdéseiről. A lélekről vallott felfogás mindenkor rányomja bélyegét az emberi magatartásra. Hiszen a lélekből indulnak ki az ember cselekvési tendenciái. A lélek ismeretelméleti meghatározásával szemben a szerző világosan leszögezi, hogy a közvetlen tapasztalatnak csak lelki jelenségek adottak, míg a jelenségek oka, hordozója rejtve marad: az metafizikai, valóságáni kérdés. A racionalista és intuíciós metafizikával szemben Kecskés a redukciós eljárást ajánlja, a tapasztalat szükséges előfeltévéseinek kikövetkeztetését. A lélektan tapasztalati anyagán — a személyhez tartozó történetesen — kívül el kell ismerni olyan folyamatokat és szerkezeteket, melyeket közvetlenül nem észlelünk és mégis hatásukat kifejtik. Mindezeknek végső alanya az önmagában nem szemlélhető lélek.

Tomisztikus mintára megkülönbözteti egymástól az érzéki és a szellemi tevékenységeket; előbbieket az élettani működésekkel állnak szoros kölcsönhatásban, utóbbiak a jelentés és érték világával. Az emberi lélek nem mutatja a szellemi való teljes tökéletességét, mert hozzárendelt a testhez; a lélek életelv, mely a testet minden ízében áthatja, annak tevékenységeit irányítja. Szellemi működéseikhez csak feltételszerűen igényli a testi szervezetet. A két tevékenység mód közt azonban nem lehet ellentétet, küzdelmet látni; a lélek összekötőkapocs a természet és a szellem világa között. Bár a lélek csak a testen át tevékenykedhetik, fennállhat a testtől független létmódban is. Az ember kielégíthetlensége utal arra, hogy lelke rendeltetését nem a földi létben fejezi be.

A lélek élete a benne rejlő lehetőségek kibontakozása. Tevékenységei által fejlődik, az értékek megvalósítására tör, viszonyba lép az önértéket hordozó tárgyakkal. Az igazsághoz való elmélyülés rajzában a szerző finom gondolkodáslelektani megfigyeléseket közöl. Az igazság nemcsak egyénfölötti érvényesség, hanem emberi birtok, életforma is; tájékozódást, állásfoglalást ad a világban, megszilárdítja az ember lét helyzetét. A valóság tudomásulvétele egyben alakítására szólít fel bennünket. Az emberi cselekvés alakítja a világot, nemcsak a fizikai történet. A tetteiben ébred az ember igazi önismeretre és mutatja be egyéniségét másoknak, őt válik személyé. A lelkiismeret hű tükré az ember jószágához való viszonyának. Az érzelmi élet elemzésének különösen szép lapjai találhatók a szépségről szóló fejezetben, amely szerzőnk kimagasló írói készségét szabadabban engedi érvényesülni. Minden értéknek és minden létnek feltétlen meghatározója az Abszolútum; a lélek közvetlen kapcsolatát hozzá vallásos élete fejezi ki. Az Isten-élmény nem passzív érzelem, hanem akarati, indító erővel hat, egységet alakít ki a közösségben, szeretetre nevel.

Magunk alakítjuk ki lelkünket, hogy szellemi kifejlődésünk áthassa személyiségünk minden rétegét. Elmélyülésre kell törekednünk a felületesség, a szétszóródottság, az elfásultság hajlamai ellenére. Ilyen gyakorlati útbaigazításokkal végződik a terjedelmét meghazudtolóan gazdag munka, a mélység, összeszedettség és lelkesedés példája. A lélektan történetének elemzőjét elfogadja a csodálkozás: ha évszázadokon át a tomizmus ilyen

világos és egyszerű képet festett a lélekről, hogyan tévedhetett a lélektani gondolkodás olyan zavaros és bonyolult utakra, melyekről megint csak a legnagyobb bölcselőkre való visszaemlékezés vezet ki? Vajjon nem az emberi magatartás zavarossága kuszálja össze felfogásunkat a lélekről?

H. Schiller Pál.

MORF, GUSTAV: *Grundriss der Psychologie*. Bern, 1943. Francke. 139 l.

A szerző munkáját „közérthető és rövid bevezetésnek” szánja a lélektan problémáiba; a könyv — úgymond — lélektani érdeklődésű laikusok ösztönzésére keletkezett. Célkitűzésének azonban a megvalósítás alaposan melléjefog: közérthető és rövid bevezetés helyett a lelki jelenségek sématis és formális ábrázolását kapjuk, egy — a lelki energiáról szóló jungi és a nálunk kevésbé ismert Sganzihi berni professzor hatása alatt álló — eleve megkoncipiált teória alapján. Érthető tehát a sematizmus és formalizmus: minthogy elmélete már megvan, a szerző nem is tehet egyebet, mint hogy valamennyi lelki funkció működését egy és ugyanarra a kaptafára húzza rá. Felfogása, mely a lelki jelenségeket elsősorban mint életműködéseknek tekinti, és ilymódon a pszichologikumot a biológikum genusa alá sorolva érti meg, közeláll a viselkedéstan szemléletéhez, ennek következményeit azonban mégsem vonja le teljesen. A behaviorizmus biológiai monizmusával szemben a szerző mégis csak sajátos dualista álláspontot foglal el: kiindulópontja szerint ugyanis valamennyi lelki funkció működése korlátok áthágását, egy bizonyos síkról egy másik síkra való átmenetet jelent. Ennek következtében a lelki tartalmak „megfelelések” (Entsprechungen), amelyek egy másik — mondjuk: valóságosabb — valóság dolgaihoz vannak hozzárendelve. A lelki történések értelmét és létét pedig épp az adja meg, folyamatuk éppen azért indul meg, mert a „megfelelés”, az egyoldalú leképezési folyamat, sohasem teljes. Így jön létre az a feszültség (Spannung), amely a lélek potenciális energiáit kinetikusakká váltja át, röviden: a lelki jelenségek folyását megindítja. Ezek célja tehát semmi egyéb, mint a feszültség megszüntetése, azaz a megfelelés újbóli helyreállítása. Az élet tehát — és így a lélek is — történés az anticipáció és megvalósítás, előkészület és véghezvitel, kérdés és felelet, feszültség és oldódás pólusai között. Míg a realitás valósága inkább a második póluson, a léleké első-sorban az elsőn nyugszik: a lélek lényegileg anticipáció, formái mindig csak időleges és ideiglenes megvalósítások lehetnek.

Senki sem állíthatja, hogy a szerző felfogása érdektelen vagy értéktelen volna. Elméletének kifejtése és az egyes lelki jelenségekre való alkalmazása közben sokszor — így pl. a gondolkodás és érzelem jelenségeinek tárgyalásakor és szembeállításakor — igen érdekes metafizikai távlatokat nyit és termékeny gondolatokat kelt; vállalkozása azonban, mint laikusok számára való útmutatás, sok tekintetben félrevezető és célját téveszti.

Tarcsay Izabella.

EVANS, JOAN: *Taste and temperament*. A brief study of psychological types in their relation to the visual arts. London, 1939. J. Cape. 128 l., 16 mell. 8°.

Ha az esztétika — úgymond a szerző — a szépnak talált mű és a szépét érzékelő szubjektum közötti viszony tanulmányozása, akkor keretében helyet kell kapni az érzés- és gondolkozási tendenciáknak is, amelyek összességét jellemnek nevezük. Az ízlés és jellem összefüggéseit pedig éppen

a műalkotás és műélvező, illetve műalkotás és alkotó típusviszonylatainak vizsgálata derítheti fel. Az egyes lehetséges típusokat nem statisztikai, grafikus módszerrel, hanem emberi teljességük formáinak megelevenítésével óhajtja jellemezni szerzőnk. Miután röviden sorra veszi az eddig alkotott jelentősebb tipológiákat, rámutat arra, hogy a képzőművészetek terén eddig csak bizonyos általános ízlés-tendenciákat különböztettek meg (forma-tartalom, fantáziavilág-formai relációk, geometrikus-vitális ízlés). Gyümölcsőzőnek látszik tehát, ha a kidolgozott lélektani típusok állásfoglalását vizsgáljuk a képzőművészetekkel szemben.

Jung extravertált-introvertált magatartáspárját veszi alapul s e két típuson belül (M. Mackenzie nyomán) még két változatot vesz fel a szerint, hogy az illető típus reakciójának milyen a gyorsasága. Az így kialakult négy típus közül a *slow extravert* nagyjából megfelel Jung extravertált gondolkozó-típusának, illetőleg Spranger ökonómikus-típusának; a *quick extravert* típusban található némi egyezés — vallásos téren — Spranger vallásos típusával; a *quick introvert* típus Jung introvertált gondolkozótípusával, illetőleg Spranger esztétatípusával hozható kapcsolatba, míg a *slow introvert* Jung introvertált érzelmi típusához és Spranger theoretikus típusához áll közel, egyes vonásaiban. Evans először leírja a négy típust „hétköznapijaiban“: foglalkozás, ambíció, gondolkozás, vallásosság, szociális hajlamok, környezet (lakásberendezés!) szempontjából, majd a képzőművészeti alkotások iránti yiselkedésüket elemzi. E szerint a *slow extravert* típus érdeklődése elsősorban a portraít, történeti festmények, monumentális szobrászat felé irányul; mindebben az erőt, dinamikát, cselekvést keresi, a művekhez kapcsolható asszociációk fölöttébb érdeklik. Méltányolja a technikai különlegességeket, a művek megítélésébe külső (morális, hasznossági) szempontokat kever. A *quick extravert* típus a művészetben álmot, illúziót keres: szélsőséges eseteiben a „hárem-művészet“, vagy a misztika rajongója, aki szereti a fényt, a ragyogást, a drámai kvalitásokat. A *quick introvert* típus az intellektualizált természeti formákat keresi, amelyek ritmusban is gazdagabbak a valóságnál: leginkább az építészet felé vonzódik. A negyedik típusnak, a *slow introvert*-nek képzőművészeti ízlését meghatározni nehéz — számára a zene a legfőbb művészet —: legfeljebb az egyszerűség és a harmónia jellemző rá.

Végül az egyes művészi temperamentumok jellegzetes műalkotásait elemzi a szerző. A *slow extravert* típus epikus-fenséges, dramatikus-szenvedélyes, vagy történeti érdekű műveket alkot, ezekben dinamikára, az erő kifejezésére törekszik. Viziója vagy a tömegre irányul (drámai hatású művek), vagy a vonalra (klasszikus merevség). Műfajai: a monumentális szobrászat, portraít, zsánerképek, történeti festmények. Kompozíciója dinamikus; történeti húségre törekszik; portraítjában biografikus tendencia van, hajlik a szatírára, vagy a szadizmus felé. Dekorációban sokszor groteszk, monstruózus; a technikai tökéletességet nagyra tartja. Ha építész, hatalmas, komor, dísztelen épületeket alkot. — A *quick extravert* típus a természetben akar felülkerekedni, a hárem-művészet, vagy az extatikus-misztikus művészet irányában. Nincs sajátos műfaja, de mindenben kitűnik sajátos törekvése a lebegésre, a természet törvényeinek megszegésére. Kompozíciója is ezt a lebegő dinamikát érzékelteti. A színek játszanak itt lényeges szerepet; tájképeiben bizonyos hangulatot akar kifejezni, portraítjai a színészi kvalitásokat ragadják meg. A díszítésben lágy, kecses; itt is a mozgást keresi (láng-motívumok). Építészetben szcenikus hatásokra tör (óriási

façade, pompás belső díszítés). — A quick introvert típus jellemzője lehet a sokoldalúság, de mindenben komoly művet alkot: kikristályosodott, jellegzetes vonalak, bizonyos intellektuális vonás találhatók benne. Kedves műfaja a tájkép. Kompozíciójában különböző síkokkal a teret és távolságot nagyszerűen érzékelteti, de mindent statikussá tesz. Határozott, világos színeket használ; stilizál, a lényegem emeli ki. Dekorációban a görbék, állandó természetes formákat szereti; szobrai még mozgás ábrázolásánál is engedelmessé válnak a gravitáció erejének. Építészetben a klasszikus stílust is dekoratív használja; szereti a tojásdad formákat; a strukturális elemeket halmozza díszítő céllal. — A slow introvert művészt pszichológiai érdeklődése emeli ki, ez különösen a portaitban nyilvánul meg. Kompozíciója zárt keretbe foglalt, statikus; elsősorban a színrelációk, tónuskontrasztok érdeklik. Ha kivételesen tájképet fest, azt hátul egy, a nézővel párhuzamos síkkal zárja le.

Mindezen összefüggések megvilágításának — úgymond a szerző — talán kevés a gyakorlati haszna, azonban nyomukban pedagógiai szempontból érvényesíthető az a belátás, hogy mindenkit a neki jelleme szerint megfelelő műalkotások szemlélete révén kell és lehet ízlésbelileg nevelni. Végül arra mutat rá, hogy a tipológiai vizsgálódás nyomán világossá válik, mi a műélvezet és a műalkotás célja és értelme az egyes típusok számára: míg az introvertált típusok életének a művészet integráns alkotórésze, amelyen keresztül egyéniségük kifejezésre jut, az extravertált típusok egyéniségük kifejezésén túl menekülést is keresnek benne: a gyors reakciójú a vízió irrealitásában és extázisában, a lassú reakciójú az idealista művészet általánosításáiban és valószerűtlenségében talál menedéket az elfogadhatatlan világ, illetve a sokrétű tények elől.

Amint látjuk, Evans a jellem és a vizuális művészete összefüggéseinek viszonylatában csupán a művész-műalkotás, illetve szemlélő-műalkotás viszonyát tartotta szem előtt s így, az élmény-művész, illetve az élmény-mű viszonylatainak figyelmen kívül hagyásával éppen a tipológiai látásmód egyik leglényegesebb előnyétől fosztotta meg magát. Úgy látszik, az élmény-mű viszonyt mint adottat, kézenfekvőt és — problémátlan tekinteti s nem merül fel benne az „individuálpszichológiai gyanú” a műalkotások kompenzatórikus jellegének lehetősége, az, hogy valaki azt alkossa meg művében, ami életéből hiányzik: a reális élményt, vagy az eszményi beállítottságot. S kétségtelennek látszik, hogy ha az élmény-mű viszonyának kétféle lehetősége fennáll az alkotás esetében, ugyanezt a ketjösséget joggal kereshetjük a mű-élmény viszonyában, vagy, ha úgy tetszik, a „szépnek talált műalkotás” kiválasztásának esetében is. Evans műve részletmegfigyelésekben rendkívül gazdag, a négy típus meghatározásának helyességét ezenfelül képanyaga is igazolja, azonban az alapvető kérdés túlon túl józan és problémátlan megvilágításában éppen a tipológiai látásmód lényeges pontjára, az alkotás pszichológiai és kultúrfilozófiai mozzanatára: a művész egzisztenciális helyzetére nem esik elegendő fény. *Soltész János.*

A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1943-ban.

- Szent Ágoston vallomásai.* Ford., magy., szerk. Balogh József. Bp., Franklin. 1. köt. XLI, 212 l. — 2. köt. 351 l. (Parthenon kétnyelvű klassz. 6—7. köt.)
- Albert Bernát:* Halhatatlan szellem a világ alapja. Szabatos bizonyítás természettudományi alapon. Bp., Szerző. Pátria. 282 l.
- Alexy Elza:* Életművészet. Könyv az akaratéről. 6. kiad. Bp., M. Kvkiaadó. 64 l.
- Anthistenes:* Beszélgetések a szerelemről. Pseudo-Anthistenes. Közrebocs. Kerényi Károly. Bp., Sziget. 36 l.
- Az Aquinói Szt. Tamás Társaság működése.* (Bölcs. közl. 9. sz. 122—124 l.)
- Aristoteles.* Aristotelis De sensu et De memoria libri. Ed. Aurelius Förster. Bp., M. Tud. Akad. XV, 149 l. (Editiones crit. scriptorum Graec. et Roman.)
- Aujeszký László:* Az időjárás lélektani vonatkozásairól. (Lélektani tanulm. 6. köt. 7—14 l.)
- Bácsy Ernő:* Objektív formáló erők az ókori Elő-Ázsia művészetében. (Eszt. Szle. 1943. évf. 27—47 l.)
- Baktay Ervin:* India bölcsesége. A hindu világszemlélet ismertetése. Bp. Pantheon. 256 l., 1 mell.
- Balázs Dezső ifj.—Hajnal Richárd:* Ember, jellem, írás. Embermegismerés. Írásértelmezés. Lélektan. A karakterológia és grafológia elméleti és gyakorlati tankönyve. Bp., Novák R. 654 l.
- Baránszky-Jób László:* Über Wert und Wirklichkeit in der Ästhetik. Übersicht der ästhetischen Untersuchungen des letzten Jahrzehntes in Ungarn. Bp. 15 l. (Klny.: Litteraria Hungarica.)
- Bárd János:* Az idealizmusból a realizmus felé. N. Hartmann ismeretelméleti valóságtana. Bp., Stephaneum. 260 l.
- Benedek István:* Ösztön és bűnözés. Bp., Egyet. Ny. 247 l.
- Berg Pál:* Öröklés és nevelés. Bp., Fővárosi Ny. 8 l.
- Berky Imre:* Nietzsche és az új Európa. (Délvidéki Szle. 2. évf. 125—129 l.)
- Bíró Bertalan:* Új tudományos pogányság. (M. Kult. 59. köt. 185—189 l.)
- Blazovich Jákó:* A tömegember története. (Pannonh. Szle. 1943. évf. 4—15, 88—100 l.)
- Boda István:* A magyar személyiségre szabott nevelés és Széchenyi nevelői zsenije. (M. Paed. 52. évf. 1—23 l.)
- Bodnár László:* A szülők spirituális iskolája 3. bőv. kiad. Bp., Szerző. (Bethlen ny.) 307 l.
- Bognár Cecil:* Lélektan és nevelés. Bp., Egyet. ny. 230 l. (Nemzetnevelők kvtára. IV. 1.)

- Brandenstein Béla* br.: A görög filozófia jelentősége korunkban. (Ath. 29. köt. 125—130 l.)
 — Nietzsche. Bp., Szt. István-Társ. 504 l.
- Cserháti József*: A keresztény személyiség védelmében. (Magy. Kult. 59. köt. 51—52 l.)
 — A korszellem és az örök emberi lélek. (Magy. Kult. 60. köt. 117—119 l.)
- Csóka J. Lajos*: A koraközépkor művelődési eszményei. (M. Paed. 52. évf., 23—38 l.)
- Cziglányi Aladár*: A házasság mint természetjogi intézmény. (Magy. Kultura. 54. l.)
- Dékány István*: A mai társadalom. Bevez. a társadalomtudományokba. Bp., Pantheon. 388 l.
 — Társadalomfilozófia. (A M. Filoz. Társ. vitaülése. 1942. okt. 13-án.) (Ath. 29. köt. 54—72 l.)
- Eckhardt Sándor*: A francia gyógymód. (Magy. Szle. 44. köt. 197—202 l.)
 — A tudós titka. (Magy. Szle. 45. köt. 180—184 l.)
 — Francia lelkiismeretvizsgálat. (Magy. Szle. 44. köt. 126—134 l.)
- Epiktétos* kézikönyvecskéje, vagyis a sztoikus bölcs breviáriuma. — Enkheiridion. Ford. Sárosi Gyula. 2. kiad. Bp., Officina. 72 l. (Kétnyelvű klassz. A. 8.)
- Erdey Ferenc*: Szent Ágoston bölcsesleti hagyatéka. (Kat. Szle. 57. évf. 356—360 l.)
- Erős János*: Szent Tamás istenfogalma. Gondolatok Horváth Sándor könyvének olvasása közben. (Jelenkor. 5. évf. 12. sz. 9. l.)
- Erőss Alfréd*: A vallásnevelés. Bp., Szt. István-Társ. 275 l.
 — Az emberi személy problémája. (Bölcs. közl. 9. sz. 68—96 l.)
- Ervin Gábor*: Kultúra és emberiség. (Jelenkor kiadása. 103 l.)
 — A nagy ember. (Jelenkor. 5. évf. 21. sz. 8—9 l.)
 — A sörselemző nevelés. (Kat. Nevelés. 1943. évf. 267—272 l.)
 — A történetíró humanizmusa. (Jelenkor. 5. évf. 10. sz. 7. l.)
 — A tudós és a művész. (Jelenkor. 5. évf. 15. sz. 11. l.)
- Faragó László*: Szociálpolitika és társadalomnevelés. (Szociális Szle. 4. évf. 4—10 l.)
- Fenyvesi Jeromos*: A marxizmus és bolsevizmus erkölcsszemlélete. (Új Élet. 2. évf. 59. l.)
 — Világnézetek harca. (Kat. Szle. 57. évf. 132—136 l.)
- Fettich Nándor*: A magyar stílus az iparművészetben. Bp., Stemmer biz. 1. köt. 104 l., XXIV. mell.
- Fónagy István*: Mágia és a titkos tudományok története. Bp., Bibliotheca. 479 l.
- Földes Béla*: „Új embertípus.“ (Szoc. Szle. 4. évf. 83—85 l.)
- Földes-Papp Károly*: Böhm idealizmusának alapellentmondása. (Délvidéki Szle. 2. évf. 9—15 l.)
- Freud Sigmund*: A lélekelemzés legújabb eredményei. Ford. Lengyel József. Bp., Népszava biz. 217 l. (Ampelos kvek. 1.)
- Gábrriel Asztrik*: Abélard. Gödöllő, 1942. Szerző. 33 l. A Jászóvári Premontrei Kanonokrend Szt. Norbert gimn.-a 1941/42. évkvéből.)

- Gál Ferenc*: Modern eszménykeresés. (Magy. Kultúra, 60. köt. 149—151 l.)
- Gáldi László*: Nyelvfilozófia. (A M. Filoz. Társ. vitaülése. 1943. jan. 12-én.) (Ath. 29. köt. 177—199 l.)
- Garai József*: A gyermekközösségek és szerepük a nevelésben. (Néptan. Lapja. 76. évf. 599—604 l.)
- Az újabb lélektani felfogások didaktikai következményei. (Néptan. Lapja. 76. évf. 139—143 l.)
- Gáspár Ilona*: A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája. 1942. (Ath. 29. köt. 114—124 l.) — Kiny. is.
- Gockler Lajos*: A nevelő-oktatás vezérkönyve. Tanítók, tanárok és szülők haszn. Bp., Kócai biz. 168 l. (M. Neveléstud. Társ. kiadv. 5.)
- Gogolak Lajos*: A historizmus ellen. (Jelenkor. 5. évf. 6. sz. 10—11 l.)
- Gusztáv Béla*: Civitas terrena. (Kat. Szle. 57. évf. 289—294 l.)
- Gyakorlati emberismereti tanfolyam az Egyetemi Lélektani Intézetben.* (Lélektani tanulm. 6. köt. 151—168 l.)
- Gyulai Elemér*: Egy zenepszichológiai kísérletsorozat tanulságaiból. A hasonlóság törvénye. (Magy. Zenei Szle. 3. évf. 1—11 l.)
- Hajdók János*: Szent Ágoston és a pogány klasszikus formák. (Eszt. Szle. 1943. évf. 54—58 l.)
- Halasy-Nagy József*: A filozófiáról. (Bpi Szle. 265. köt. 284—299 l.)
- A „józan ész.“ (Délvídeki Szle. 2. évf. 450—456 l.)
- A tudományos gondolkodás. (Kornis Gyula könyve.) (Délvídeki Szle. 2. évf. 108—110 l.)
- Az ember lelki élete. Bp., Pantheon. 246 l.
- Descartes értekezése a módszerről. (Búvár. 9. évf. 321—325 l.)
- Hamvas Béla*: A háború nagysága és az ember kicsinysége. (Társad.-tud. 23. évf. 55—69 l.)
- A kubizmus. (Eszt. Szle. 1943. évf. 15—26. l.)
- Handschin Jacques*: Mennyiség és minőség a zenében. (Emlékkönyv Kodály Zoltán 60 születésnapjára. 55—71 l.)
- Harmati Béla*: „A lélek halhatatlansága. Bibliai-teológiai értekezés a halálutáni életről. A lélek haláláról szóló tévtan cáfolata.“ Ósagárd, 100 l.
- Harmjanz, H.*: Közösség és kultúra. Ford. Genzinger Margit. Bp., 1942. Egvet. ny. 16 l.
- Hegedűs József*: A jogi pozitívizmus bukása. (Bpi Szle. 265. köt. 207—218, 300—309 l.)
- Heggyi Damján*: Nietzsche a mérlegen. (Kat. Szle. 57. évf. 230—233 l.)
- Horkay László*: Hegel és a vallás. (Prot. Szle. 52. évf. 225—233 l.)
- Van-e magyar filozófia? Szeged, 7 l.
- Hort Dezső*: Jellem és társadalom. (Szociálkarakterológia.) Bp., Pannonia ny. Debrecen. 129 l.
- Horváth Sándor*: Az eszmei magvak (rationes seminales) Szent Tamás világnézetében. (Bölcs. közl. 9. sz. 14—27 l.)
- Hitvédelmi tanulmányok. Bp., Jelenkor kiad. 284 l.
- Ikvay-Pfeiffer László*: Mechanikus, vagy organikus világkép? (Jegyzetek egy svájci könyvhöz.) (Új élet. 2. évf. 311—314 l.)
- János Alfréd*: Az ismeretlen gyermek. A helyes gyermeknevelés kézikönyve. Bp., Pantheon. 175 l.

- Jánosi József S. J.*: Az erkölcs metafizikai gyökerei. Bp., Szt. István-Társ. 338 l.
- Vallásbölcselet. (Ath. 29. köt. 282—291 l.)
- XII. Pius pápa karácsonyi üzenete. (Magy. Szle. 44. köt. 57—67 l.)
- Joó Tibor*: Vallomások a magyarságról. A magyar önismeret breviáriuma. [Régi magyarok vallomásai.] Bp., Hungária. 194 l.
- Juhász Vilmos*: Megváltás felé. Új vallástörténet. A nemkeresztény világ. Bp., Barkóczy kiad. 462 l.
- Kaczvinszky József*: Kelet világossága. Bp., „Írás“. 1. köt. Bevezetés a yogába. 300 l.
- Kádár Zoltán*: Óskultúra, népi műveltség és korunk világszemlélete. (Népi magyarság. 2. köt. 5—12 l.)
- Kálmán Piroská*: Osztálytárs megfigyelése és jellemzése. (Lélektani tanulm. 6. köt. 105—132 l.)
- Karácsony Sándor*: A neveléstudomány társaslélektani alapjai. 2. rész. 2. köt. A magyarok istene. (Vallásos nevelés.) Bp., Exodus. 336 l.
- Katona Jenő*: Antimacchiavelli. (Jelenkor. 5. évf. 14. sz. 1—3 l.)
- Kecskés Pál*: Az ember lelke. Bp., Stephaneum. 160 l. (Szt Tamás kv. 7. sz.)
- Visszapillantás ötven évre. (Bölcs. közl. 9. sz. 4—13 l.)
- Kiss Ernő*: A halál és ami utána következik. (Prot. Szle. 52. évf. 161—167 l.)
- Kiss István*, *mámai*: Dacquetól a hinduizmusig. (Magy. Kult. 60. köt. 11—12 l.)
- Kóbor Tamás*: Álmodom, tehát vagyok. Bp., IMIT. 159 l.
- Koczka Gyula*: A természettudomány és a világnézeti nevelés. (Kat. Szle. 57. évf. 328—330 l.)
- Komjáthy Aladár*: Newton emlékezete. (Búvár. 9. évf. 41—44 l.)
- Kornis Gyula*: A tudományos gondolkodás. A tudós lelki alkata. Bp., Franklin. 1. köt. 312 l. — 2. köt. 269 l.
- Érték és valóság a jogban. (Magy. Jogi Szle. 24. évf. 193—199 l.)
- Nemzeti szellem és világkultúra. (Bpi Szle. 265. köt. 321—337 l.)
- Kovács Endre*: Az esztétikum és a tárgyak viszonya. (Eszt. Szle. 1943. évf. 3—14 l.)
- Kovács Jenő*: A jellettípusok lelki alakítása. (Kat. Szle. 57. évf. 325—327 l.)
- Kovács Tibor*: De relatione philosophiae et theologiae doctrina sancti Bonaventurae. Bp., 100 l.
- Krisztics Sándor*: A magyar nemzeti öntudat. Pécs, 1942. M. Szociogr. Int. 20 l. (Szociogr. értek. tára. 7.)
- Lacza István*: A népesedéspolitikai erkölcsi vonatkozásai. (Magy. Kult. 59. köt. 154—156 l.)
- Szociális etika. Szt. István-Társ. 390 l.
- Lajtha László—Molnár Iona*: Aktedron hatása az állati tanulásra. (Lélektani tanulm. 6. köt. 64—70 l.)
- Lao-ce*: Tao te king. (A legfőbb lényről és az erényről. Kínából ford. és jegyzetekkel ellátta Ágner Lajos. Bp., Officina ny. 108. 3 l. (Officina kv. 32—33.))
- Lin Yutang*: Méz és bors. (With love and irony.) Ford. Hertelendy István. Bp., Révai. 348 l.

- Madarász István*: Aquinói Szent Tamás jelentősége és korszerűsége. (Egyházi Lapok. 66. évf. 91—93 l.)
- Madzsar Imre*: A tudomány, mint probléma. (Bpi Szle. 264. köt. 245—252 l.)
- Margittay Sándor*: A tiszta élet világnézet és lelkiület kérdése is. (Szexuál-etika és szexuálbecsület.) (Új élet. 2. évf. 318—321 l.)
- Maródi Árpád*: Élet és művészet. (Pannonh. Szle. 1943. évf. 111—121, 187—193 l.)
- Mátrai László*: Jellemtan. Bp., Orsz. Közokt. Tanács. 156 l.
- Merényi Oszkár*: A klasszikus és romantikus irodalmi kritika eredetéről és forrásairól. (Debr. Szle. 17. évf. 280—286 l.)
- Mill, John Stuart*: A szabadságról. Ford. Tábori Mihály. Bp., Phönix. 155 l. (Klassz. írások. 7.)
- Molnár János Bálint*: A tanuló egyénisége. (Néptan. Lapja. 76. év. 873—875 l.)
- Moór Gyula, vitéz*: A szabad akarat problémája. Bp., M. Tud. Akad. 149 l. — Az akarat szabadságáról. (Bpi Szle. 265. köt. 129—141, 219—231 l.) — Jogfilozófia. (A M. Filoz. Társ. vitaulése 1942 dec. 1-én.) (Ath. 29. köt. 156—176 l.) — Újkantiánizmus és újhegeliánizmus a jogfilozófiában. (Magy. Jogi Szle. 24. évf. 71—85 l.)
- Muzsnai László*: Magyar metafizika és logika. (Tentamen.) Bp., Szerző kiad. 296 l.
- Nagy Gábor, otrokocsi*: Kultura és „visszatérés”. (Prot. Szle. 52. évf. 343—347 l.)
- Nagy Mária*: A feladatnélküli gondolkodás menete. (Lélektani tanulm. 6. köt. 15—39 l.)
- Nagy Miklós*: A koreszméről. (Bpi Szle. 264. köt. 347—359 l., — 265. köt. 43—55 l.)
- Naszályi Emil*: Történelem és politika Freisingi Ottónál. (Ciszt. Hittud. Főisk. Évk. 1943. 86—114 l.)
- Németh Ferenc S. J.*: Idő, tér, anyag, örökkévalóság. (Búvár, 9. évf. 306—390 l.)
- Noszlopi László*: A kedvesség lélektana. (Társ.-tud. 23. évf. 70—75 l.) — A titkos erők és tanítások lélektana. Varázslat, álomfejtés, médiumizmus. Bp., Pantheon. 136 l.
- Nyitrai Ferenc*: A gyermek és a túlvilág. (Magy. Kult. 59. köt. 147—148 l.) — A modern ember lelke. (Magy. Kult. 60. köt. 137—139 l.) — Mi a béke? (Magy. Kultúra. 60. köt. 179—180 l.)
- Orkonyi Lajos*: A szintézis szüksége és a filozófia. (Ath. 29. köt. 148—155 l.) — Polaritás a francia jellemképben. (Társad. tud. 23. évf. 22—54 l.)
- Ortega y Gasset, José*: A tömegek lázadása. (La rebelion de las masas.) Ford. Puskás Lajos. 2. kiad. Bp., „Írás”. 256 l.
- Papp Imre*: Erkölcs és vallás viszonyának problematikája. (Theol. 10. köt. 335—345 l.)
- Pascal, Blaise*: Gondolatok. A tanulmányokat összeválogatta és bevezető tanulmányokkal ellátta François Mauriac. Ford. Fónagy Iván. Bp. Bibliotheca. 131 l.
- Perlaky Lajos*: Naptényes életfilozófia. 2. kiad. Bp., Pantheon. 159 l.

- Perneczky Béla*: Koreszméink. Bp., 145 l.
- Péterffy Gedeon*: A nemzetközi igazságosság. (Theol. 10. köt. 357—375 l.)
- Petrovics Béla*: Felderítő úton a „csodák“ birodalmában. Bp., 1942. Hungária ny. 64 l.
- Petz Ádám S. J.*: Világnézet és C. G. Jung lélektana. (Kritikai megfontolások Jacobi Janan: Die Psychologie von C. G. Jung című munkája kapcsán.) (Bölcs. közl. 9. sz. 125—147 l.)
- Platon összes művei*. Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság. Bp., Stephaneum. 1. köt. 1180 l. — 2. köt. 1131 l.
- Pozsonyi Frigyes*: A logika tárgyköre és feladata. Tört. áttekintés. Bp., 1942. Sylvester ny. 176 l.
- Relativizmus és nem-aristotelesi rendszerek a modern logikában. (Ath. 29. köt. 15—33 l.)
- Raffay Sándor*: A lélek halhatatlansága. (Karner Károly cikkének bírálata.) (A Lelki Pásztor. 19. évf. 290—293 l.)
- Reők Iván*: A sebész találkozik Istennel. Bp., Az evangélikus testvéri szolgálat kiad.
- Világnézet és meggyőződés. (Prot. Szle. 52. évf. 289—295 l.)
- Révay József gróf*: A kifejezés jelenségéről. (Lélektani tanulm. 6. köt. 90—104 l.)
- Rezek S. Román*: A mi Prohászka-problémáink. (Magy. Kult. 60. köt. 8—9 l.)
- Prohászka Ottokár és Bergson. (Ath. 29. köt. 34—53 l.)
- Szempontok és adatok Prohászka „bergsonizmusához“. (Bölcs. közl. 9. sz. 97—121 l.)
- Saint-Laguë, André*: Az ismertől az ismeretlenig. (Du connu à l'inconnu.) Ford. Vas Gábor. Bp., Pantheon. 237 l.
- Sándor Pál*: A dialektika története. Bp., Márkus ny. 112 l.
- Filozófiai lexikon. 6. Eratosthenes-Forberg 321—384 l.
- Schiller Pál, harkai*: Bencsik Béla életműve. (Ath. 29. köt. 146—148 l.)
- Lélektan és embertan. (A M. Filoz. Társ. vitaülése 1942 nov. 3-án.) (Ath. 29. köt. 73—86 l.)
- Schmidt Ferenc*: A filozopszichotechnika és a művészet. (Művészet. 7. évf. 22—24 l.)
- Schütz Antal*: Isten a történelemben. Tíz előadás. 4. kiad. Bp., Szt. István Társ. 319 l. (Isten országa. 4. köt.)
- Serédi Jusztinián*: A következetlenségről. (Kat. Szle. 57. évf. 97—108 l.)
- Az emberi szabadság a kánonjogban. (Kat. Szle. 57. évf. 1—10 l.)
- Severini Erzsébet*: Az elhatározás kísérleti vizsgálatáról. (Lélektani tanulm. 6. köt. 40—54 l.)
- Sik Sándor*: Esztétika. Bp., Szt. István Társ. 1. köt. A szépség. 327 l. — 2. köt. A mű és a művész. 429 l. — 3. köt. A művészet. 401 l.
- Solt Hugó*: Akarat és értelem. A determinizmus újabb bölcséleti értelmezése. Bp., Vajda I. 134 l.
- Palágyi Menyhért bölcselete. A filozófia új irányai. Bp., Pantheon. 136 l.
- Somogyi József*: A közjó. (Ath. 29. köt. 1—14 l.)
- Steiner Rudolf*: Az emberi fejlődés útjai. 1906—21 között tartott előadások. (Fordítás.) Bp., Genius. 105 l.

- Szabó József:** Az egyén. Bp., Korda. 28 l. (Világnézeti konf. 3.)
 — Az egyén és a közösség Bp., Korda. 26 l. (Világnézeti konferenciák. 1.)
 — Az egyén és a közösség röntgenképe. Bp., Korda. 30 l. (Világnézeti konferenciák. 2.)
- Szabó Zoltán:** A genetikai megismerés útjai. (Ath. 29. köt. 131—145 l.)
- Szamek József:** Az indukció elmélete. (Bölcs. közl. 9. sz. 28—48 l.)
- Szászi Éva:** Az önkéntelen rajzolgatásról. (Lélektani tanulm. 6. köt. 55—63 l.)
- Szöllősy Győző:** A mozgások diagnosztikus jelentősége. (Lélektani tanulm. 6. köt. 133—150 l.)
- Takács Menyhért:** A szellem győzelme. (Vigilia. 1943. 262—269 l.)
- Tállai István:** Böhm Károly. (Nemzeti Figyelő. 1943. okt. 10 és okt. 17.)
 — Pauler Ákos. (Nemzeti Figyelő. 1943. nov. 14.)
 — Tankó Béla. (Nemzeti Figyelő. 1944. jan. 2.)
- Aquinói Szent Tamás** szemelvényekben. Magyarul és latinul. Kiválogatta ... és magyarázta Schütz Antal. Bp., Szt. István Társ. VIII, 479 l.
- Tarnóczy Tamás:** Az úgynevezett abszolút hallásról. (Eszt. Szle. 1943. évf. 48—53 l.)
- Tóth Ervin:** A gúnyrajz. (Eszt. Szle. 1943. évf. 59—62 l.)
- Tóth István:** A jellemnevelés alap gondolatai. (Néptan. Lapja. 76. év. 232—235, 275—280 l.)
- Tury Sándor Kornél:** Vallás, erkölcs és magánjog. Kolozsvár, Nagy I. ny. 73 l. (Univ. Francisco-Iosephina. Acta jur.-pol. 10.)
- Urbán Ernő:** Miért van szükségünk filozófiára? (A Lelki Pásztor. 19. évf. 194—200 l.)
- Váczy Jenő S. J.:** Világnézetalakítás a nevelésben. Különös tekintettel a Ratio Studiorumra. (Jezsuita történeti évkönyv. 1942. 112—134 l.)
- Varga László S. J.:** Keresztény felelősség. Bp., Korda. 1. köt. 203 l. — 2. köt. 222 l.
 — Magyarok nevelése. (M. Kult. 30. évf. 134—137 l.)
- Varga Sándor, kibédi:** Bevezetés a filozófiába. Bp., 1942. M. Élet, Püspöki biz. 140 l. (Közgazd. tud. jegyzetek. 14.)
- Várkonyi Hildebrand:** A gyermek testi és lelki fejlődése. Bp., Orsz. Közokt. Tan. 306 l.
 — A lelki élet zavarai. U. o. 163 l.
- Váróné Tomori Viola:** A magyar társadalomszervezés lehetőségei. (Népi magyarság. 2. köt. 96—107 l.)
- Vásáros Rezső:** A XX. század feladata. (Jelenkor 5. évf. 12. sz. 5—6 l.)
- Vatai László:** A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában. Kolozsvár. Bp. 63 l. (Dolg. a M. K. F. J. Egyetem Philos. Int.-ből. 1. füz.)
 — A szubjektív életérzés filozófiája. (Dosztojevszkij.) Sárospatak. (A sárospataki főisk. kiadv. V. Dolg. a filoz.-pedag. tudom. köréből. 1.)
 — Az egyéniség élete. Sárospatak-Bp., Püspöki biz. 1942. 32 l. (Sárospataki Főisk. kiadv. 5. 3.)
- Veres Péter:** Ember és írás. 2. kiad. Bp., M. Élet, Püspöki biz. 1942. 176 l.
- Vladár Gábor:** Az igazság eszméje a hellén világban. (Bpi Szle. 265. köt. 193—206 l.) — (Magy. Jogi Szle. 24. évf. 257—267 l.)
- Weninger Antal:** A háborús idők lélektana. (Jelenkor. 5. évf. 13. sz. 8—9 l., 14. sz. 10—11 l.)
- Wolsky Sándor:** Származástani elgondolások a keresztény bölcseletben. (Bölcs. közl. 9. sz. 49—67 l.)

- Zehery Lajos*: Az ember eszmény erkölcsi alapelvei. (Prot. Tanügyi Szle. 17. évf. 252—257 l.)
— Az emberi eszmény erkölcsi alapelvei a kálvinizmus eszmekörében. (Prot. Szle. 52. évf. 257—264 l.)
Zemplén György: Jellem és sors a modern karakterológiában. (Ciszt. Hittud. Főisk. Évk. 1943. 166—194 l.)
Zibolen Endre, íjj.: Osztálylélek — osztálytanítás. (M. Paed. 52. évf. 39—57 l.)
Zolnai Béla: Fessler vallásfilozófiája. (Jelenkor. 5. évf. 6. sz. 9 l.)
Zörgő Benjámín: Fehér patkányok útrövidítés-használata. (Lélektani tanulm. 6. köt. 71—89 l.)

Összeállította: *Gáspár Ilona*.



A kiadásért felelős: Gróf Révay József.

44.998. — Királyi Magyar Egyetemi Nyomda. (F.: Thiering Richárd.)