

KULTÚRA ÉS TUDOMÁNY

**MAGYAR
FILOZÓFUSOK**

ÍRTA: KORNIS GYULA

BUDAPEST, 1930
FRANKLIN-TÁRSULAT
MAGYAR IKOD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA

MAGYAR FILOZÓFUSOK

TANULMÁNYOK

ÍRTA

KORNIS GYULA

BUDAPEST, 1930

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA

A MAGYAK FILOZÓFIA FEJLŐDÉSE ÉS AZ AKADÉMIA.

(1926.)

A filozófiának jóval szélesebbkörű, egyetemesebb természetű s mélyebb jelentősége van egy nemzet lelkének és műveltségének formálásában, mint egy-egy szaktudománynak. A szellemi erőnek abban a kibontakozásában, melyet kultúrának nevezünk, minden korszakban sokféle vallási, erkölcsi, tudományos, jogi, művészeti, gazdasági törekvés és áramlat egymáson keresztül-kasul kavargó. Az új ismeretek, értékelő állásfoglalások, irányzatok, vágyódások először önkénytelenül, ösztönösen, tudatosság nélkül bukkannak fel s szivárognak tovább a lelkekben. Minthogy azonban a megszilárdult hagyománnyal, de meg egymással is többé-kevésbé ellentétben vannak, ez az ellentét nemsokára kipattantja annak szükségét, hogy a kor új ismerete és értékfelfogása tudatos vizsgálat, elvi tisztázás tárgya legyen. Így a kor kultúrája öneszméletre ébred, öntudatossá akar válni. Ez a törekvés a kor filozófiájában bontakozik ki: ebben ölt tudatos, elvszerű, logikailag igazolt s rendszeres formát mindaz, ami a korszak homályos lelki hátterében, önkénytele-

nül feltörő szellemi szükségleteiben, irracionális érzelmi mélységeiben, ösztönszerűen megfordult értékelő állásfoglalásában és akarati irányában öntudatlanul és alaktalanul már ott lappang. Egy-egy időszak uralkodó filozófiai áramlata, a lelkeket magával ragadó gondolatsodra, tipikus filozofáló iránya az élet és történet tovahömpölygő árájának nem vakesete, hanem mélyen benne gyökerezik a kor szellemi alkatában, kultúrai és politikai tartalmában és vágyaiban.

Az uralkodó filozófiai áramlatok és rendszerek ebből a szempontból nem is egyebek, mint a kor lelkének és kultúrájának mintegy rendszeres fogalmi megformulázásai. Szerepük azonban ebben nem merül ki. A kultúra meglévő szellemi tartalmán túl is haladnak, ezt tovább fejlesztik, amikor új éleleteszményeket szerkesztenek, amelyek szerint a társadalom életét átformálni iparkodnak. A filozófiai eszmék így közvetve nagy gyakorlati jelentőségűek is: a filozófia valóságos kultúrhatalommá, történeti mozgatóerővé emelkedik. A történet világánál egészen szembeötlők azok a finom szálak, melyek a társadalmi, politikai, jogi s művészeti átalakulásokat a filozófiai eszmékkal összekötik. Ezek nem maradnak meg az elmélet szűk és hideg körében, hanem népszerű formában fokozatosan a tömegek lelkébe is beszivárognak s a társadalom átalakulásának hatalmas történeti rugóivá acélosodnak.

Amikor Akadémiánk megalakul, egészen tudatában van a filozófia elméleti-tudományos, másrészt gyakorlati-életformáló s közművelődési jelentőségének. Külön filozófiai osztályt szervez; több pályatételt tűz ki, melyek éppen a filozó-

tiának a nemzet szellemi életében játszott szerepére vonatkoznak; kiadványainak jelentékeny része az első két évtizedben filozófiai természetű. Az Akadémiánkon jelentkező filozófiai áramlatok egyrészt híven tükrözik vissza az egyes korszakok egyetemes filozófiai irányait, másrészt, főképp a reformkorszakban s az abszolutizmus idején, a legszorosabban egybefornak a nemzeti szellemmel s ennek életfeltételeivel.

I.

A Magyar Tudós Társaság eszméje eredetileg, a XVIII. század vége felé, egy filozófiai jellegű mozgalomnak, a felvilágosodási irányzatnak gyümölcse. Azokat, akik nálunk először sürgetik az Akadémia felállítását (Bessenyei, Aranka, Révai, Kazinczy stb.), az a gondolat serkenti, hogy Magyarországon addig nem támadhat komoly felvilágosodás, míg nincsen hazai nyelven művelt magyar tudományosság. Évtizedek multán, Ferenc császár abszolutizmusának korában, az akadémiai eszméről ez az aufklarista-filozófiai szülőburok leválik s a nyelvművelő feladat marad meg, mint legfőbb cél, az a gondolat, mely valamennyi nemzeti akadémiának szülőanyja Richelieu *Académie française*-étől a bukaresti *Academia Románaig*. Amikor félszázados küzdelem után az Akadémia megszületik, 1830-iki alapszabályai e célt úgy tűzik ki: «A Magyar Tudós Társaság a tudományok és szépművészségek minden nemeiben a nemzeti nyelv kimíveltetésére igyekszik egyedül. A hazai nyelvet egész gonddal csinosabbá és gazdagabbá fogja tenni».

Ez a célkitűzés szabja meg az első években a Tudós Társaság filozófiai osztályának munkásságát is. Ekkor még a Társaság hat «tudományosztályból» áll, melyek hierarchiájában a nyelvtudományi osztály után a filozófiai következik, s így független a történetírási, másrészt törvénytudományi osztályoktól. Az első nagygyűlés valamennyi osztály elé azt a sürgős feladatot tűzi ki, hogy «szedjék össze régibb és újabb könyvekből tudományuk műszavait, s adják be betűrendben», így születik meg 1834-ben a *Philosophiai Műszótár*.

Mi az oka annak, hogy a Tudós Társaság legelőször egy filozófiai műszótárral siet a magyar filozofálás ügyén lendíteni? A csekélyszámú magyar filozófiai munkák teljes nyelvi anarchiája. Az 1790-iki országgyűlés viharos nyelvi mozgalma óta a nemzet legjobbjai egyre sűrűbben követelik a közép- és főiskolák magyar tanítási nyelvét a holt deák helyett, mert addig nem születhetik meg s terjedhet a magyar tudományosság, míg az iskolák nyelve a latin. Azonban mind a bécsi hatalom, mind a konstitúció életét a deáknyelv uralmához kötő konzervatív nemesség ezzel szembe azt a kifogást szegezte, hogy a magyar nyelv még egészen fejletlen, a tudományos fogalmak kifejezésére még teljesen alkalmatlan. Nincsen szilárdan kialakult magyar tudományos műnyelv. Ha ennek a szemrehányásnak jogosultságát valamely tudománykör művelői, akkor legjobban a filozófia képviselői voltak kénytelenek elismerni. Kant buzgó híve, Márton István pápai professzor már 1796-ban hangoztatja, hogy «a philosophusoknak kötelessége az, hogy ... a sokféle vont ér-

telmü szókat bizonyos s meghatározott értelemhez kössék».¹ Panaszodik, hogy minduntalan kénytelen a magyar nyelvet «a régen megdöglött deáknyelv szavaival keverni». Siratja Apáczait, hogy a mesterszavak hiánya miatt érzett nyomorúságában nem tudja föltámasztani. Nincsen szilárd filozófiai műnyelvünk, mindenki maga alkot magának egyet. Ennek okát Márton abban látja, hogy nem alakult meg még egy magyar tudós társaság, mely a nyelvi kérdésben mintegy törvényhozói joggal volna felruházva, mint a francia akadémia. Most megint megbukott a tudós társaság eszméje, melyet Bessenyei annyi hévvel sürgetett, s ez «mindenkor fel ér edgy várnai s mohátsi veszedelemmel». A magyarul írni kezdő filozófusok ötletszerűen rakásszámra gyártották minden egyes fogalomra az új terminusokat, s nem volt tudományos testület, mely tekintélyével egy-egy szerencsésebb új szó értelmét megszilárdíthatta volna. Ennek hiányában a magyar tudós makacssága a maga egyéni mesterszavához ragaszkodott s nem volt hajlandó a jobbat használni, csak azért, mert másé. «Készebb éhen meghalni, mint az olyan sült galambot éhes korában is megenni, amit nem edgy társaság lök szájába.»

A nyelvújítás lázában filozófiai műnyelvünknek ez a kóros állapota, mely a különben is gyéren megjelenő' filozófiai munkákat teljesen érthetlenné silányította, a XIX. század elején csak fokozódott. Volt ugyan néhány filozófusunk (Köteles Sámuel, Sárvári Pál, Eresei Dániel), «aki az újj szófabrikansok mívhelyében keveset forgott»,² fítonban a legtöbb (Buszek József, Fejér György,

Imre János stb.) szittyá purizmussal szinte hazafias életcéljának tekintette a külön magyar filozófiai nyelv megteremtését vagy legalább «csinosítását». Némelyik, a helyett, hogy egy-egy fogalomra egy-egy szót iparkodott volna megrögzíteni s így pontos jelentésű műszóvá szilárdítani, abban lelte örömét és büszkeségét, hogy ugyanarra a fogalomra egymaga hat-hét szót gyártott. Versegly *Lexicon terminorum technicorum*, (1826) még csak növelte a bábeli zűrzavart.

Az Akadémia *Philosophiai Műszótára* sem volt alkalmas a zavar megszüntetésére. Lemondott ugyanis az irányításról, melyet már 1796-ban Márton István egyedül tőle várt; nem tett egyebet, mint a már egyes íróktól egyénileg használt, bármennyire hasznavehetetlen műszókat sorban lenyomatta, hogy a magyar filozófusok «könnyebben láthassák együtt e gyűjteményben az eddig megkísértett magyar elnevezéseket s összehasonlításból kivehessek, mellyik tudós találta el a kiteendőt szerencsésebben». Maga az Akadémia őrizkedett minden kritikától vagy javaslattól; anyagot óhajtott nyújtani, hogy «lehető köz megegyezéssel» forrjon ki a helyes magyar filozófiai műnyelv. Hogy milyen súlyos feladat volt száz évvel ezelőtt magyarul filozofálni, annak bizonyására csak néhány példát iktatok ide, egypár alapvető filozófiai fogalmat, melyekre nézve néha 15-20 magyar szó fogalmát tárja elénk a *Philosophiai Műszótár*. A *conceptus*: fogás, fogat, elmefogás, észfogás, észfogat, képzet, képzelet, megfogás, megfogat, fogony, fogalom, értemény, gondolat, összefogás. A *conscientia*: eszmélés, lelkiésmélet, észbevétel, megtudás, eszmélés, eszmélet, tudalom, öntudat,

öntudomás, önérzés, önbírálat stb. Az *individuum*: egylek, egyded, egyed, különd, különy, magány, önnözet, eggyedmény, eggyed, egymí, egymiség, rideg személy, rideg való, egyén. A *metaphysicusra* a száz év előtti magyar filozófus szótárunkból három szó közül választhatott: érzék-túlnok, érzék-túlász és mélyeszmeledő. Az utóbbi szavak Imre Jánostól, a filozófiának a pesti egyetemen működő tanárától valók, aki a filozófia ügyében ekkor vezetőszeret játszik. Szerencse, hogy az Akadémia a *Philos. Műszótár* összeállításában semleges álláspontra helyezkedett, mert ha irányító befolyást óhajt gyakorolni, valószínűleg a nagytekintélyű Imre János furcsa szavait kodifikálja. A Műszótár így is eltévesztette célját; a műszavak anarchiáját nem szüntette meg, sőt a szófaragás kedvét csak élesztette. Ez annál jobban virágzott, minél nagyobb tért hódított a magyar gondolkodók körében a német romantikus idealizmus. Ennek rendszerei, minthogy a legelvontabb s legszubtilisebb elmélkedések gyümölcsei, még a filozofálásra évszázadok óta kicsiszolt és hajlékony angol és francia nyelvet is nagy próbára tették. A csecsemőkorát élő magyar filozófiai nyelv meg éppen fejletlen és alkalmatlan volt a különben is homályos német dialektikai fordulatok kifejezésére. Így páratlanul érthetetlen műnyelv kapott lábra Fichte, Schelling s főképp Hegel magyar hívei között. A németeknél a költészet és filozófia nyelve, mely a lelki élet gondolati és érzelmi elemeinek legfinomabb rezdülleteit és árnyalatait van hivatva kifejezni, a XVIII. században úgyszólván karöltve fejlődött ki. Nálunk ez a párhuzamosság hiányzik.³ Költői nyelv-

vünk, főképp Vörösmarty géniusának varázsütésére, már nagyra fejlett, amikor filozófiai nyelvkészségünk még egészen kezdetleges s a legelemibb fogalmakat sem tudja kifejezni. S ebbe a szántatlan nyelvi talajba akarják már a berlini egyetemen tanult magyar filozófusok Hegelnek sajátos, a németektől is sokszor alig értett merész szófordulatait átültetni. «Mihelyt az előszón túl, e rettentő közvetlen Vanokhoz jutottatok, – kérdi Szontagh Gusztáv, a skót common sense józan magyar képviselője «a hegelileg elkínzott érdemes olvasóktól» – nemde elkábult fejetek, nemde azt hívétek, hogy kínai nyelven beszélnek?»⁴ A harmincas évek végén az *Athenaeumban* és a *Figyelen*ben megvívott hatalmas hegeli vita, melyben a hegeliánus Taubner, Tarczy, Szeremlei és Wargha érthetlenségig homályos, új műszavak füstjébe burkolt tanait Szontagh és Vecsei szedik és csipkedik, különösen szem elé tárja filozófiai nyelvünk e korbéli fejletlenségét és hiányait. Ezért az Akadémia filozófiai osztálya a műnyelv kérdését később is állandóan napirenden tartja, de most már azzal az igénnyel lép föl, hogy a tőle jóváhagyott új műszavak általánosan kötelező erejűek legyenek. 1847-ben Szilasy a már régebben divatozó bölcsei, bölcselő, bölcselet, bölcsélettan szavakra kér jóváhagyást, ezt az osztály meg is adja. De már néhány hónap múlva Toldy Ferenc indítványára a bölcsész és bölcsészet szavakat is approbálja. Ugyanekkor emelik műszó-rangra a következőket: elméleti: theoreticus, gyakorlati: practicus, észtan: logica, ismetan: metaphysica, széptan: aesthetica, jogtan: ius naturae, erkölctan; ethica, egélytan: theologia,

Az Akadémia tekintélye ezeknek a szavaknak már hosszabb és szívósabb életet biztosított (*Acad. Értés.* 1847. 86. és 154. 1.).

II.

Az Akadémia azonban mindjárt megalakulása után nem csupán nyelvművelő főcéljának megfelelően a magyar filozofálás nyelvi eszközén iparkodik segíteni, hanem tárgyi tudományos szempontból is a filozófiát fel akarja lendíteni. Nagy alapítójának önismeretprogramját siet a magyar filozófiára is alkalmazni, mikor 1831-ben pályatételül tűzi ki a következő kérdést: «Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt élénkbe a philosophia állapot ja iránt; és tekintvén a philosophiát, miben s mi okra nézve vagyunk hátrább némelly nemzeteknél?» Tehát mindjárt a reformkorszak küszöbén, amikor a nemzet hosszú álmából felocsúdva, minden téren magára eszmél, az Akadémia filozófusainkat arra serkenti, hogy elmélkedjenek a magyar filozófiai gondolkodás múltjáról és jelenéről, vessenek tudatosan számot a magyar szellem történetéről s ez önismeret alapján jövő programjáról. Lehetetlen e kérdés kitűzésében észre nem vennünk a XIX. század első felében meginduló historizmus általános áramlatát, mely minden szellemi eredmény kutatását annak a történeti fejlődésnek vizsgálatával kezdi, vajjon hogyan lett azzá, ami jelenleg? A történetileg tájékozódni szerető romantika szellemén kívül Hegel volt e historizmus legfőbb zászlótartója: szerinte a filozófia története nem egyéb, mint a szellem önmagára esz-

mélésének folyamata. Hegeli nyomon jár a Magyar Tudós Társaság is, mikor a magyar szellem öneszmélési processzusának fokára kíváncsi s ezt a fejlődési fokot más nemzetek szellemtörténetének tükrében óhajtja látni.

A pályázaton Almási Balogh Pál, Széchenyi orvosa, viszi el a koszorút,⁵ aki Herder és Hegel elmélete szögéből nyomozza a filozófia fejlődésének feltételeit, melyeket aztán a magyar gondolkodás alakulására alkalmaz. A hazai filozófia múltját és jelenét vázolja (e vázlat voltaképp csak bibliográfia), a magyar szellemi élet mérlegét igen pesszimiztikusan állapítja meg. Ennek okait sokféle tényezőben keresi. Így földrajzi helyzetünkben: túlnyomóan barbár népektől vagyunk körülvéve s el vagyunk zárva a magasabb műveltségű nemzetekkel való szellemi érintkezéstől és eszmecserétől; a külföld ismeretei lassan szivárognak hozzánk. Hiányzik nálunk a fejlettebb tudományos élethez szükséges jólét és gazdagság; szegénységünk miatt nincsenek nyilvános könyvtáraink, iskoláink teljesen elhanyagoltak, tanterveik, belső életük és tanítási módszereik egészen elmaradottak, örökös diktálás és szajkózás folyik bennük, nem is a magyar, hanem a holt deáknyelven, s így a jobb fejekben sem támadhat komolyabb tudásvágy. «Lehet-e rajta csodálkozni, ha az önálló, szabad röptű s kifejlett lelkű ifjúk száma oly kevés? ha a legtalentomdúsabb ifjak is eltöltvén életök legszebb s virítóbb korát, az ily lélekbutító s még e mellett idegen (latin) nyelven tanult dolgokkal, kedvvesztve hagyják oda iskoláikat?» Hazánkban egy egyetem van, melyben deáknyelven eleve megszabott és cenzúrázott

tankönyvekből folyik a tanítás, míg a szomszédos Németországban sok főiskola és sok tanár örökösen verseng egymással. A tanulás és tanítás szabadsága híján nem fejlődhetik ki magyar tudományos élet és műveltség. Ez csak ott virágozhatnak, «hol a status a tudományt úgy tekinti, mint erejének s szerencsés létének megbecsülhetetlen gazdagságú forrását, melynek esmerete, ápolása s méltó becsületben tartására teljes buzgalommal ügyel.» Csakis ilyen liberális («szabadelmű») kultúrpolitikai talajon virágozhatnak fel a tudomány s vele a filozófia. Nálunk azonban, hol a műveltség igen szűkkörű, «hol az nincs az egész nemzet interesséjében», hol nincs polgári szabadság s nincs fejlett közvélemény: egy-két elszigetelten író filozófus semmire sem mehet.

Almási Balogh a harmincas évek elején rideg és becsületes őszinteséggel megvallja, «hogy mi a philosophiában mindeddig igen csekély előmenetelt tettünk; literatúránk más művelt nemzetekéhez képest tekintet alig érdemel». Felsorolva a nyugati népek nagy gondolkodóit, keserű nemzeti önismerettel állapítja meg, hogy «nem mutathatunk fel senkit, kit ezeknek ellenökbe tehetnénk, kinek munkálkodása a philosophiai tanulmányok előmenetelére valamit tett volna». Filozófiai műveltségünk, mondja, egészen a külföldi, főképp német filozófiai rendszereken alapul. Hazai nyelven írt értékesebb idevágó munkáinkat ujjainkon fel lehet számlálni. Egyetlen klasszikus rangú filozófus sincsen honi nyelvünkre lefordítva. Pedig alapos filozófiai műveltség nélkül igazán a többi tudomány sem művelhető, mert a filozófia «minden tudománynak alapköve, melyből mint valamely

törzsökből kell minden tudományos esmereteknek kifejtőzniök». A filozófia története nem egyéb, mint az emberi szellem fejlődésének s előmenetelének rajza. A filozófia művelése azért is fontos nemzeti feladat, mert a polgári rendnek, a társadalom egész életének átformálása mindig a filozófiai eszmék nyomán indul meg. A filozófiának nemcsak az egyes szaktudományokra vonatkozóan van nagy elméleti termékenyítő ereje, hanem a gyakorlati-társadalmi életre nézve is rendkívüli a jelentősége.

Az utóbbi ponton kapcsolódik be a reformkor-szak magyar filozófiai mozgalmainak eszmekörébe Széchenyi alakja. Tünetényszerű föllépése után pár évre a magyar gondolkodók már benne látják a nemzet életfilozófusát. Almási Balogh 1834-ben úgy dicsőíti, mint a józan angol filozófia, főképp Bacon empirikus és gyakorlati szellemének legnagyobb magyar képviselőjét, aki szerint a filozófia feladata az emberi élet célszerű és hasznos irányítása, a közjónak emberi rendeltetésünkkel egyező előmozdítása, a nemzeti nagyságnak a tudomány által való emelése. Hetényi János a világlátott életbölcst Széchenyit Anarcharsishoz, a nagy skythához hasonlítja, aki Herodotos tanúsága szerint a Kr. e. VII. században bejárta Hellast, Athénben Solontól tanult filozófiát s hazatérve, otthon meg akarta gyökereztetni a görög kultúrát. A filozófia első feltétele az önismeret: ezen kezdette a bölcselkedést Sokratestől fogva Kantig minden nagy gondolkodó. Széchenyi is, mint államfilozófus, a nemzetet, mint nagy erkölcsi személyt, a maga ismeretére akarja felrázni, meg akarja ismertetni vele értelmi és er-

kölcsi mivoltát, a művelt nemzetekhez való viszonyát, tükröt ad kezébe, hogy benne magát tisztán láthassa. Ehhez azonban mindenekelőtt műveltség szükséges. Azért Széchenyi életfilozófiája a nemzeti nevelést és művelődést sürgeti legjobban.⁶ Majd később látni fogjuk, hogy Akadémiánkon egészen az ötvenes évek végéig elsősorban szóhoz jutó filozófia, a Hetényi-Szontagh-féle «egyezményes rendszer», a filozófus ideálját éppen Széchenyiben pillantja meg. A magyar szellemi élet múltjának kutatója előtt itt Széchenyi rendkívül sokágú hatásának új oldala tárul fel. Politikai föllépésével és munkáival a reformkorszaknak nemcsak közjogi és közgazdasági irodalmát, technikai kezdeményezéseivel nemcsak a magyar műszaki tudományt indítja meg, hanem géniusza rányomja a maga bélyegét az ébredező magyar filozófiára is. Sőt az ő szellemi hatása a forrása pedagógiai s kultúrpolitikai irodalmunknak is, mert munkáiban az önismeret követelményét a nemzetnevelés szempontjából állandóan napirenden tartja. Ő hívta fel a magyarságot művelődésbeli elmaradottságának tudatára s fordítja a figyelmet a nemzeti nevelés problémái felé. Allamférfiainknak, Eötvösnek, Wesselényinek, Szemere Bertalannak stb. ezentúl a nemzeti nevelés ügye egyik sarkalatos kérdése. A magyar sors jobbrafordultát mindenki a kultúra emelésétől várja. Az Akadémia mindjárt megalakulása után több neveléstudományi pályakérdést tűz ki s egész sorozat pedagógiai művet jelentet meg. Először a népoktatás érdeke lebeg előtte: Marczibányi István bőkezűségéből oly vezérkönyvet ad ki, «mely a népoktatóknak s tanulóknak szükséges

ismeretet a legkielégítőbben összefoglalja», Wurga János hegelianus filozófusnak, lev. tagnak *Az elemi nevelés alapvonalai* c. kétkötetes munkáját (1837), melynek jeligeje Széchenyi aranyosza: «A tudományos emberfő mennyisége a nemzet igazi hatalma». Ezekben a szavakban rejlik egyzersmind a kor neveléstudományi munkásságának legfőbb rugója. Az Akadémia azokat a módokat is fürkészi, mikép lehetne a «kimívelt emberfők» számát hazánkban a pszichológiának kellő technikai-nevelési alkalmazása útján gyorsabb ütemben elérni? Ezért 1834-ben azt a pályakérdést tűzi ki, vajjon «mi haszna s befolyása van és lehetne a lélektudománynak mind a felsőbb, mind az alsóbb néposztályok célirányos erkölcsi és polgári nevelésére?» Az Akadémia három munkát koszorúz meg s mind a hármát kiadja.⁷ Ezeknek a műveknek egyik fő célja «a magyar nemzeti character formálása», a hazafias nevelés módjainak megállapítása. A hivatalos bíráló az egyik munka legnagyobb érdemét abban látja, hogy «a' lélektan' közönséges teoriáit hazánkra alkalmaztatja, 's hogyan képeztessék a' magyar jó hazafi, elő is adja». Meglepő, milyen világosan látja mind a három munka, hogy az egészséges politikai demokráciát csakis a művelődési demokrácia, az intenzív népnevelés készítheti elő. Erősen ostromozza az egyik mű azokat, «akik félnek a népmíveléstől, és azt veszedelmesnek gyalázzák, – kivált politikai tekintetben, mivel így a nagyszámú sokaság igen hatalmassá lenne, ha annak physikai erőjéhez járulna aránylag a szellemi is. Elhiszem, el, emberszörnyetegek, hogy a ti politikátokkal, ellenkezik a népnevelés! – elhiszem, hogy ti azt

tovább is szeretnék kezénel fogva, de egyszerűsmind szeméit bekötve vezetni, azt örökké kiskorúságban tartva, elidegeníthetetlen természeti jogainak tovább is jótékony (!) védői lenni, azokat saját érdekeiteknek fölálldozok!» A kor ilyen erőteljes demokratikus pátosza vonul végig az Akadémia pedagógiai kiadványain. Ezek okos, népszerű elmefuttatások, melyek azonban a kelletténél nagyobb távolságban állanak a tudományos pszichológiától, mint a pedagógia alapvetésétől. Locke még mindig a vezérük, Benekét már ismerik, néha már Herbartot is idézik.

III.

Milyen filozófiai irányok uralkodnak nálunk, amelyekbe az Akadémia munkássága a harmincas években tárgyi és személyi szempontokból bekapcsolódhatott?

A XIX. század első évtizedeinek magyar filozófiája jobbra az eklektikus szellemű tankönyvekben merül ki; jórészüket egyfelől Kanthoz, másfelől a német idealizmus egy-egy főképviselőjéhez való szorosabb ragaszkodás színezi. Ezek tanait főképp a német egyetemeket megjárta protestáns lelkész-professzorok ültetik át hozzánk. Kant gondolatai már a XVIII. század végén nagyon elterjedtek nálunk, úgyhogy a helytartótanács 1795. június 19-iki rendeletével meg is tiltja a Kant szellemében való tanítást, amint ez egyébként több helyen Németországban is megtörtént. Nálunk nem is annyira Kant ismeretelmélete kelt érdeklődést, mint inkább etikája (Marton István). Később Kant rendszerének főképp Krug-féle

világos és népszerűbb átdolgozása hódít teret (Köteles Sámuel). Fichte, bár Jénában számos magyar ifjú hallgatja, nem igen tud magyar követőre szert tenni. Ellenben Schelling természetfilozófiája főképp magyar orvosi és természettudományi körökben lelkes követőkre (Pethe Ferenc, Rácz István, Almási Balogh Pál, Nyiry István) talál. Hegelt először a polihisztor filozófus, Fejér György, ismerteti a *Tudományos Gyűjteményben* (1818), de csak a harmincas évek végén föllobbanó Hegel-vita alkalmával tűnik ki, mennyi rajongó híve van a «berlinismusnak».

Legtöbb filozófusunk azonban eklektikus. A katolikus bölcsekedők (Fejér György, Ruszek József, Verner József, Imre János) a Wolff-féle filozófiát iparkodnak a scholastikával valami módon kiegyeztetni. Hogy Wolff filozófiája mennyire áthatotta a magyar katolikus tanárok gondolkodását is, arra jellemző, hogy a Wolff szellemében író protestáns hallei professzornak, Eberhardtnak Ethikáját Makó Pál ex jezsuita fordítja latinra; katolikus akadémiánkon és a pesti egyetemen évtizedekig ebből a könyvből tanulnak.⁸

Többen filozófusaink közül magukat az empirizmus hívének vallották. Így a skót Reidet követi a nagy antikantiánus vitatkozó, Rozgonyi József. Ugyancsak az empirisztikus irányhoz számítja magát Ercsei Dániel, a debreceni professzor is, Akadémiánk első tagjainak egyike, aki résztvesz a Magyar Tudós Társaság alapszabályainak kidolgozásában is. Egyik munkájának előljáró beszédében 1813-ban azt kérdi, vajjon ki szerint kell a filozófia rendszerét kidolgozni? «Wolff szerint, vagy, minthogy a régiek megavultak és a

philosophiának is van módija, s már ma Kant, Fichte, Schelling adják a tónust, az ő húrjukon pendül a philosophia, Kant, Fichte vagy Schelling szerént? Éppen nem! . . . Mindenikben van jó is, rossz is. Csak a' hát a kérdés: melyikben van legtöbb jó és legkevesebb rossz? Én az ontológiában megmondandó okokra nézve választottam az empirismust; és azért sem Wolffra, sem Kantra, sem másra nem szorultam.» (*Philosophia*, 1813. 5. 1.)

Ilyen a filozófia állapota hazánkban, amikor a Magyar Tudós Társaság kapui megnyílnak. Néhány filozófus, csekély filozófiai irodalom. A filozófiai osztályba 1830-ban csak négy tagot választanak; ezek közül is csupán kettő céhbeli filozófus: a pesti egyetem két tanára, Imre János és Szilasy János. Döbrentei Gábor irodalomtörténész és nyelvész, aki sohasem mutatott fel munkásságot a filozófia terén, legfeljebb 1847-ben, amikor Apáczai Jánosról olvas fel; Berzsenyi Dániel pedig költő, aki csak nemrégén kezd esztétikai tanulmányokba mélyedni, hogy a Kisfaludy Károllyal s Vörösmartyval meginduló nemzeti romanticizmussal szemben a klasszikus irány szellemét megvédelmezze. Ilyen célú esztétikai elmélkedésének gyümölcse akadémiai székfoglalója: «Poétái harmonisztika», melynek jelentéktelen elméleti eredménye az, hogy «a legfőbb poétái szép nem más, mint a szépnek, jónak, hasznosnak és célirányosnak harmóniás vegyülete».

Az Akadémia a filozófus tagok számát a harmincas években alig tudja kiegészíteni; az évkönyv évről-évre állandóan három-négy helyet üresnek jelez. A levelezőtágok között is kevés,

filozófiai érdeklődésű tudós akad. Voltaképp azok a nagyobbszabású filozófusok, akik nem a filozófiai osztályba tartoznak, mint Kölcsey, legmélyebb etikusunk és esztétikusunk e korban, vagy br. Eötvös József, nagy államfilozófusunk és lélek-elemzőnk. Az Akadémián elhangzott első filozófiai értekezések a filozófia céljáról és jelentőségéről nagy általánosságban tartott elmélkedések, mondhatnók: a filozófiai publicisztika körébe tartoznak.¹⁰ Bár a francia filozófia újabb idealisztikus fordulata is, melynek Cousin a képviselője, érdeket kelt,¹¹ lényegében a magyar filozófia az Akadémián a német idealizmus eszme körében mozog. Nyiry István Schelling hatása alatt, akit Akadémiánk első kültagjai közé választott, az esztétika problémáit iparkodik rendszerezni,¹² itt jutnak először szóhoz irodalmunkban az esztétika biológiai motivumai. Ugyancsak Nyiry a német idealizmus ószjogát a nőkérdésre alkalmazza, mégpedig eléggé feminista szellemben.¹³ Bár a német rendszereket bírálja, erősen gondolatkörének hatása alatt áll Horváth Cirill is, amikor 1837-ben székfoglalójában azt vizsgálja, vajjon milyen szempontokból kell egy filozófiai rendszert megbírálni, mert hisz úgy látszik a filozófia «maga is tárháza a legbotlasztóbb ellentéteknek». Hegellel a filozófiát az abszolútum tudományaképp határozza meg.¹⁴ Schelling és Hegel rendszerének Németországban is erősen támadott oldala volt panteisztikus irányzata. E vita hulláma hozzánk is átcsapott s a hegelianizmus egyik magyar képviselőjét, Tarczy Lajos pápai tanárt erős támadások érték egyháza részéről hegeli gondolkodása miatt. A panteizmus kérdését a Hegel-kultusz a harmincas évek végén

nálunk is aktuálissá tette. Innen érthető, hogy akadémiánk 1837-ben jutalomtételül a panteizmus természetének kinyomozását tűzi ki: milyen befolyása volt a panteizmusnak az ó-, közép- és újabbkori rendszerekre? Horváth Cirill is 1840-ben az Akadémián «Az Isten és a világ közötti viszonyról» értekezik azzal az eredménnyel, hogy «Isten önmagának tudatára nem a világ kifejtése által jut».

IV.

A nagy német idealizmus megindulása Fichtében, a *Reden an die deutsche Nation* filozófus retorikájában, a legszorosabban egybeforrt a nacionalizmussal. A németek nemzeti filozófusukat látták benne, éppúgy, mint száz évvel később, a világháború alatt. Az ő útján jár, de ezt messze kiszélesíti, Hegel, a porosz állam filozófusa. A német szellem metafizikus hajlama benne tetőpontra jut. Amikor a magyar reformkorszak megindul s a romantikus nemzeti eszme uralkodóvá válik a költészetben s a politikában, természetesen a filozófiai mozgalom sem tud megállni annál a követelménynél, hogy csak a filozófia nyelve legyen ezentúl magyar, hanem tartalmilag is önálló, sajátos magyar filozófia megteremtésére tör. Ha a németeknek vannak nagy átfogó, nemzeti jellemüket kifejező filozófiai rendszereik, miért ne lehetne a magyarnak is? A romantikus naiv lelkesedés a nemzeti politika s a nemzeti költészet megszületése után nemzeti filozófiáról kezd álmodni. S a harmincas évek végén ez a nagyratörő ábránd bevonul Akadémiánk falai közé is s itt másfél évtizeden keresztül jelentékeny szerepet

játszik. E mozgalmat az Akadémia két buzgó tagja irányítja: Hetényi János és Szontagh Gusztáv. Hogy egy ideig ez a tiszteletreméltó, de tudománytalan dilettantizmus tekintélyre s hívőkre tudott szert tenni, annak okai a korviszonyokban rejlettek. Ilyen először is a nemzeti eszme egyetemes és kizárólagos uralma: a föltámadt s erőttől duzzadó nemzet öntudata számára hízogó volt, hogy a magyar génusz mélységeiből új filozófiai rendszer támad, mely nem idegen, hanem a saját szellemi alkatára van szabva. A hegeli rendszer, – ez a második ok – amely azidőtájt hozzánk átszüremkedett, a magyar elme előtt úgyis homályos és érthetetlen maradt. De meg magában Németországban is összeomlott s a szélső idealizmus helyébe a vaskos materializmus kezdett lábrakapni, ettől pedig a magyar lélek szintén visszariadt. Így Hetényi, majd Szontagh előtt az az út látszott természetesnek, hogy külön a magyar karakternek megfelelő rendszert kell teremteni. Nem csekély szerepet játszott e vállalkozásban Herdernek hatása, aki annyira hangsúlyozta az egyes népek sajátos szellemi struktúráját és bélyegét, amelyet a természeti és faji feltételek határoznak meg. E korbéli gondolkodóink (Kállay, Szilasy, Almási Balogh stb.) irataiban hemzseg a faji-nemzeti vonást kiemelő herderi citátum.

Miben áll a magyar nemzeti filozófia, az «egyezményes vagy harmonisztikus rendszer?» Hetényi a magyar gyakorlati, reális észjárásnak megfelelően iparkodik megszabni már eleve a filozófia munkakörét: a filozófia feladata az egyéni és társadalmi élet széppé formálása a harmónia

segítségével, vagy a kalobiotizmus. A harmónia vagy egyezmény az egész világnak, mind a testi, mind a szellemi lényeknek belső lényege: ezzel – kiált fel Hetényi – «a világ elve fel van fedezve!» Az igaz, „jó” „és” szép összhangját megvalósítani az életben: ez a filozófiának, mint az életszépítésre célzó gyakorlati élettudománynak célja. Erre van szüksége a magyarságnak, nem pedig az érthetetlen felhősi német metafizikai rendszerekre. A filozófia csak akkor töltheti be hivatását, ha életre való s a nemzet jelleméből folyik. Ez a gondolat sűrög-forog különféle bombasztikus változatban Hetényinek szétfolyó akadémiai irataiban:¹⁵ az egyezményes «rendszer» logikai gerendázatát, rendszeres elvi fölépítését és igazolását nagy munkájában (*A magyar Parthenon úőcsmnokai*. 1853.) is hiába keressük. Műve filozófia helyett retorika, rendszer helyett rendszertelenség, konkrét tartalom helyett üres egyetemesség: harmónia melódia nélkül.

Bár ez a filozófia magyarnak indul, szellemi gyökerei mindenestül idegen talajba nyúlnak: egyrészt a Hetényitől annyiszor ábrándosnak és értelmetlennek ócsárolt német idealizmusba, másrészt a neoklasszicizmusnak szintén németeredetű görög kultuszába. Ami az elsőt illeti, Hetényi éppúgy Krugra támaszkodik, mint már előbb Köteles Sámuel, aki szintén az Én valamennyi tevékenységében nyilvánuló harmóniát tekinti a filozófia legfőbb elvének és céljának.¹⁶ Krug viszont Kant és Fichte rendszerét iparkodik a «józan emberi ész» alapján módosítani s közérthetővé tenni. Krug a filozófiában, mint «őstudomány»-ban (Urwissenschaft) önnönmagunk meg-

ismerését látja s gyakorlati célt tűz ki elébe: «békét minmagunkban s minmagunkkal, harmóniát a gondolkodásban és az akarásban, ismerésben és a cselekvésben» («nämlich Friede in und mit sich selbst, Harmonie im Denken wie im Wollen, im Erkennen wie im Handeln»). Szerinte a filozófia legfőbb elve: «Cselekvő vagyok s keresem az abszolút harmóniát valamennyi cselekvésemben.» («Ich bin thätig und suche absolute Harmonie in aller meinen Thätigkeit.»)¹⁷ Ettől az alapelvtől visszhangzik a magyar nemzeti filozófia, a magyar Parthenon előcsarnoka is. De Hegel közvetlen hatása is többször kinyomozható Hetényi gondolataiban, bár nem győzi Hegelt a józan ész nevében ócsárolni. Egyik helyt kijelenti például, hogy a filozófia «az észfölség képviselője, az ő köre tehát .. korlátolhatatlan», valamennyi tudomány az ő hatósága alá tartozik, mert ő kölcsönzi nekik formális elveiket. Mi egyéb ez, ha nem Hegelnek a filozófiáról, mint abszolút tudásról való felfogása? Az is meglepő, hogy Kantnak az észfunkeiókról való elméleti Hetényi többször nagy általánosságban élesen támadja, máskor meg kijelenti, hogy «az ész lelkünknek legfennsőbb tehetsége, mely kétféle működést gyakorol, vagy eszméket gyűjt elméletei közben, vagy elveket állapít meg törvényadói fennségében. Az eszmék olyan képzetek, melyeknek tárgyai felül vannak az értelem fogalmain». S ezt a gondolatmenetet tovább fejtegetve, szorosán Kant transzcendentális dialektikájának nyomain kullog, pedig ezt máskor «észkörságnak» bélyegzi.

A harmonizmus magyar nemzeti filozófiájának a német Krug azonban csak egyik forrása. A má-

sik és mélyebb az, amelyből Krug is merít: a Winckelmannal és Goethevei uralomra jutott neoklasszicizmusnak görög harmónia-gondolata. A magyar szellemtörténet sajátos paradoxonával állunk szemben: a magyar nemzeti filozófia eszméje a nemzeti romantika betetőzésének indul, s mikor megvalósul, mindenestül a klasszikus szellemből szívja életerejét, a görög harmónia eszménye alapján akarja megteremteni a nemzet szellemi és erkölcsi életének renaissanceát. Így ölelkezik össze a magyar filozófiában a romanticizmus és a klasszicizmus: az előbbi a szülőoka, az utóbbi a formálója. A franciás iskola mellett a német neoklasszicizmus tereli európai útra Kazinczyval és Kölcseyvel a magyar költészetet: a goethei görög-kultusz azonban szélesebb körben nem tud gyökeret verni a magyarság lelkében, mindig idegenszerű marad. A nemzeti irányú romantikus szellem ellenben úgyszólván egy csapásra diadalt arat Kisfaludy Károssal és Vörösmartyval. A neoklasszikus irány e mellett tovább él a magyar képzőművészetben (v. ö. Ferenczy István hatását). S most föltámad a magyar filozófiában, még pedig a harmónia elvén keresztül, mely a görög gondolkodás alapvonása.

A görög filozófia a hellén lélek esztétikai vetülete is: a világ a szépség megvalósulása, de a szépség egyszersmind a jóság és igazság testetöltése is, ezek egymástól elválaszthatatlanok (*χαλοχαγα&ia*). Pythagoras, aki annyira vonzódik a csillagászathoz, a legcsodásabb kozmikus összhang tudományához, a világ lényegét a harmóniában látja; Platon a kozmost hatalmas műalkotásnak nézi, melynek tervei, művészi mintái,

végső fokon magának a szépségnek, magának a jósnak s magának az igazságnak ideái; Aristoteles előtt a mindenség nem egyéb, mint organizmus, melyben minden mindennel célszerűen, összhangzóan összefügg: a világ egy remekül összeillő egész, melyben minden a maga formáját harmonikusan kibontakoztatja, s nem olyan, mint «egy rossz, összefüggés nélküli tragédia». A forma, a cél a görög szemében a dolog lényege s a célból akar mindent érthetővé tenni. A célnak ebből a szerepéből érthető egyben a harmónia jelentősége is a görög teoretikus gondolkodásban. A gyakorlati életre nézve a harmónia legnagyobb hellén filozófusa Sokrates, az *εὐπραξία*-nak, az állandó önismeretre, erkölcsi jobbulásra, a szépre és jóra való törekvésnek plasztikus gondolkodója.

Benne találja meg Hetényi a magyar gyakorlati gondolkodás antik eszményét. «Hála és üdv ezekért – kiált föl lelkes pátozzsal – a hellen szép lelkeknek! Hála főképp Sokrates és a socraticusok dicső nemtőjének! melly elővilágított a néhány századdal ugyan későbbben jött, de éppen e jeles körben működött emberies és mennyei szépségű keresztyénségnek, mellynek szelleme nem más, mint tiszta humanitás és *χαλοχαυία*, s így igaz parthenizmus.»¹⁸ Bizonyosságul Hetényi a neohumanizmus egyik atyjának, Herdernek géniusát is megidézi, hogy a magyar nemzeti filozófját annál biztosabb alapra helyezhesse. S hogy Sokrates mily joggal tekinthető a sajátos magyar életbölcse ség eszményének, Hetényi mindenütt beleszövi fejtegetéseibe a kitünőbb magyar gondolkodók «eszméit, elveit, szép nyilatkozatait».¹⁹ Evvel azt akarja elérni, «hogy a tisztelt nemzet

lássá, mikép egész harmonicájá összhangban áll jelesb gondolkodóink észjárásával, . . . mint-egy honi földből fakad». ²⁰ Egyenest csodát vár a sokratikus bölcseségtől nemzetének lelki formálása, a nemzetnevelés számára. A korabeli magyar életet, melyet a demagóg dialektika, a furfangos rabulisztika ejtett meg (ami ellen Széchenyi és Kölcsey küzdött), a szofisztika antik irányával veti egybe, melyből a helléneket Sokrates vezette ki. «A tiszta hellenismus mentheti meg nemzetünket az említett szellemi bajtól, mert ennek előadása világos és tartalomdús; ez szavakban takarékos, tárgyban gazdag.» Nincs irodalmunkban a görögségnek még egy ilyen lelkes himnusza, mely a nemzet politikai regenerációját is egyenest a hellén gondolkodásmód begyökerezésétől merte volna remélni.

S ezt a harmonikus gondolkodásmódot Széchenyinek, a nemzet filozófusának alakjában látja megtestesülve egy 1850-ben felolvasott akadémiai értekezésében, ²¹ akkor, amikor a megvalósítható, reális nemzeti ideál önismeretre rázó magyar Sokratese már kiitta a méregpoharat: Döblingben élő halott. Széchenyi a filozófiát vagy mint új szóval nevezte: a bölcséletet, éppúgy, mint Sokrates, nem pusztá elméletnek, hanem élettudománynak tekintette. «Kelet népé»-ből az «ok népé»-ét akarta kiformálni, melyet nem ronthat meg a rabulisztika, a viszálykodás és irigység démona. Kelet népéből még hiányzik az élet összhangját biztosító mérséklet erénye: innen szellemi és politikai éretlensége. «Mi – mondja Széchenyi – keleti, azaz gögös, magunkat túlbecsülő, saját keblünkbe nyúlni, önismeretre

jutni, éppen nem akaró . . . még kiskorú, sőt gyermek nép vagyunk.» Ebből a szellemi kiskorúságból egyedül az vezethet ki bennünket, ami minden életbölcse ség feltétele: önvizsgálat, öngondolkodás és öncselekvés. Jellemző Széchenyi mély és sokoldalú hatására, hogy a magyar filozófia is, mihelyt azt hiszi, hogy megszületett, mint ideált magának őt követeli: a harmonizmus hívét látja benne, mert politikájában középutat tartott a történeti és az észjog, a dinasztia és a nemzet érdeke, a jogok és a kötele sségek között; a nemzet egyes rétegeit mindig az egész szempontjából tekintette; tervei nem ábrándosak, hanem a valósággal összhangzóak voltak. Bármily naiv dilettantizmus is ez az ú. n. magyar filozófia, megható és tiszteletre indító az a törekvése, hogyha már nem rendszeres elvek kifejtése útján iparkodik is magát igazolni, de a legnagyobb magyarnak erkölcsi és politikai ethosában akarja a maga próbakövét megtalálni. Alig kezdi meg Akadémiánk újra működését az 1849-iki katasztrófa után, a nemzet szörnyű elesettségében, Széchenyinek életbölcse ségében keresi «a magyar egyezményes» bölcselkedés a consolatio pbilosophia-t.

V.

Széchenyi, az Akadémia megalapítója, nyugalmazott huszárkapitány volt. Az Akadémiának első csekélyszámú filozófus tagja között két nyugalmazott cs. kir. kapitány foglalt helyet, mindkettő széles látókörű, európai műveltségű ember: Kállay Ferenc és Szontagh Gusztáv. Abban az időben nálunk még inkább megvolt a magán-

tudós-típus, a tudós nem volt majdnem szükségképp professzor is. Egyébként a modern filozófia legnagyobb oszlopai egészen Kantig nem tanár-emberek voltak: Descartes katonatiszt, Spinoza optikai műszerész, Bacon államférfiú, Hume magasrangú hivatalnok, Leibniz diplomata. Szontagh, a művelt katona, fiatal kora óta tanulmányozza kora filozófiai áramlatait. Gyakorlati gondolkodása a német idealizmusnak «eredetiségvadászatától és rendszerkórságától», másrészt homályos nyelvétől, «badar beszédétől» korán visszariad. Ennek nálunk ő a legbuzgóbb és legfáradhatatlabb ostorozója. 1839-ben megjelenik egy rendkívül világos, szinte már mai nyelven írt filozófiai bevezetése,²² mely csodálatosképpen félév leforgása alatt elkel, tanúságául annak, hogy érdeklődést tudott kelteni a filozófia iránt. Pár év múlva (1843) megírja az első magyar szociológiát, vagy mint szerzője nevezi: «társasági filozófiát»;²³ ez mintegy elméleti háttere Széchenyi mérsékelt politikájának, melynek Szontagh kezdettől fogva lelkes híve. Az Akadémia nagy jutalma val koszorúzza meg.

Szontagh filozófiai álláspontja Friesre támaszkodik, aki Kant rendszerét a belső tapasztalás lélektani szempontjai szerint módosította; másrészt a skót iskola főképviselőjére, Th. Beidre, a XVIII. század második felébe nyúlik vissza, a «józan emberi ész», a common sense filozófusára, kinek rendszerét Szontagh korában Royer-Collard és Jouffroy tette Franciaországban ismertebbé és népszerűvé. Hetényi a magyar nemzeti filozófia épületét német és görög nyomon, Szontagh német és skót alapon iparkodott fölemelni.

A filozófia elé Szontagh is egyoldalúan gyakorlati feladatot tűz ki: «philosophálásunk végcélja nem más, mint gyakorlati munkásságunk eligazodása». Ez felel meg a magyar észjárásnak is: «óvakodni fog – mondja akadémiai székfoglalójában²⁴ – a magyar philosopháló, nehogy a philosophiát merő elméleti tudománnyá alacsonítsa le, mint ezt az újab német szemlélődési philosophia tette. A philosophia lényegesen életbölcse ség, s mihelyt nem az, téveszti célját». A magyar filozófiának ez a célkitűzése tehát a Hetényiével megegyezik. E mellett a harmónia alap gondolata is. A magyar filozófiának Szontagh szerint «összes tehetségeink harmóniai munkásságán kell alapulnia», mert az ember lényege a harmóniai egység. A magyar, józanon szerkesztett filozófia «önmagokkal, a társasággal, világgal és sorssal kibékült s megelégedett embereket és polgárokat képezend».

Amikor Hetényi meghal, Szontagh veszi át az Akadémiában s kívü le a magyar egyezményes filozófia védelmét.²⁵ A vilá gosi katasztrófa azonban már ekkor a nemzeti romantika álmait szétfűjta; a magyar tudományosság kritikai tudata is közben megerősödött s szertefoszlatta a mondvascinált nemzeti filozófia délibá bos ábrándját. Már 1847-ben élénk vita folyik Akadémiánk filozófiai osztályának egyik ülésén,²⁶ vajjon lehet-e joggal külön magyar filozófiáról beszélni, mikor a filozófiának nincsen nemzetisége? A vita elég zavaros, mert az ellenfelek más malomban örölnek: nem választják külön a filozófiai rendszerek pszichológiai s logikai jellegét. Szilasy János szerint, amint van német, francia, meg angol sajátos filozófia,

akkép lehet magyar filozófia is. Ebbe sehogy sem tud belenyugodni az ülésen elnöklő agg Schedius, az esztétikának Schelling útjait járó professzora, a Philocalia szerzője, akiben mint velejében német kultúrájú emberben, úgysis kevés a fogékonyság a magyar nemzeti romantika iránt. A német idealizmus észkultuszában növe fel, sehogysem akar elismerni többféle filozófiát: az emberi ész egy; a filozófia is, ha igaz, csak egy lehet. Nincs szükség német, francia vagy magyar bölcsészet szerkesztésére. Beszélhetünk a filozófiának a magyar viszonyokra való alkalmazásáról, de nem magyar filozófiáról.

A magyar nemzeti filozófiai mozgalom, mely a magyar gondolkodás történetének igen jellemző epizódja, pszichológiai szempontból helyes alapbelátásból indul ki. Minden filozófia mintegy a nemzeti kultúra összesűrített kifejezése, mert az igazi életközösség a nemzet, melynek a filozofáló egyén is csak egyik tagja. Az egyes nemzetek kultúrája pedig nem csupán az egyforma emberi ész alkotásai, hanem az értékfelfogásé is, mely gyökerében irracionális, a nemzeti karakter szerint különböző. Innen van az egyes nemzetek kultúrájának (jogrendszerének, vallásának, művészetének, irodalmának), egyben világnézetének, filozófiájának egymástól tipikusan elütő sajátossága. Az nem véletlen, hogy a francia iránytszabó filozófusok túlnyomóan racionalisták s a társadalmi-erkölcsi kérdések területén mindig uniformizálásra, egyenlőségre törnek; vagy hogy az angol gondolkodók tipikusan empiristák, individualisták és utilitaristák; viszont az sem vakeset, hogy a német filozófusok, a világot az én-ből levezető

idealisták, a sokféleben egységet, harmóniát kereső, az ellentéteket, a tézist és antitézist kiegyenlíteni próbáló szintetikus gondolkodók. Azonban, jóllehet a nemzeti szellem és kultúra talaja az egyes népek filozófiai gondolkodásmódját s rendszereit sajátosan színezi is, ez a színezet csak pszichológiai-történeti fejlemény, mely nem hozható létre mesterséges és szándékos módon. A mi magyar egyezményes rendszeralkotóink azonban tiszteletreméltó naivitással és hazafisággal éppen erre az artefactum-ra törekedtek. Nem vették észre, hogy a nemzeti sajátos színezet egyáltalában nem érintheti a filozófia logikai tartalmát, igazságérvényét. Ha a filozófia mint a világnak és életnek egységes és egyetemes elmélete akar szerepelni, akkor igazolt, logikusan indokolt tudománynak kell lennie; mint ilyen azonban csak az általános, nemzetközileg egyforma emberi ész talaján épülhet fel. Egy nemzet nagy gondolkodóinak filozófiáját mintegy a nemzeti kultúra és szellem magáraeszmélésének foghatjuk ugyan fel, de amennyiben ez a filozófia az igazolt tudomány igényével lép fel, próbaköve mégis csak az egyforma emberi ész evidenciája.

Jól látja ezt Erdélyi János, aki az ötvenes évek végén hadat üzen a nemzeti filozófiának s mindenkorra el is temeti. Herdertől, aki ifjúkorában nagy hatással volt reá (aminek köszönhetjük népmeséink, népdalaink s közmondásaink első gyűjteményét 1846-48-ban), megtanulta a nemzeti sajátosság megbecsülését. Viszont Hegel a lelkébe rögzítette az egyetemes szellem, az általános emberi ész kultuszát, mely az egyes nemzeti jellegű filozófiákban csak a fejlődés történeti fokozatait

látja. Mint vérbeli hegelianus, szatirikus hévvel védi meg Szontaghék támadásával szemben a német idealizmust s ezzel a filozófia teoretikus jellegét.²⁷ E polémiájában tűnik elénk a magyar gondolkodás történetében a logizmus első tudatos táraadása a pszichologizmus ellen, mely a magyar egyezményes rendszer egyoldalúan gyakorlati, életrevaló jellegében, mai műszóval élve, a pragmatizmus formáját öltötte fel. Szontagh ugyanis egész világosan megformulázza a pragmatizmus igazságelméletét: «Minden tudomány becse – mondja – általában, igazságától van föltételezve, továbbá életrevalóságától». S mintha már megsejtette volna, hogy ez a pragmatista igazságteória félszázad múlva Amerikában fog megszületni: már ekkor a dollárfilozófia technikai hazáját állítja oda a magyarnak eszményképül: «Tekintsetek Amerikára, majdnem kizárólag azon tudományokat művelik, melyek az életben közvetlen hasznuak». A tudománynak s a filozófiának e szerint nem az igazságok megállapítása a célja, hanem egyedül a közvetlen technikai haszon; ha az ismeretnek nincsen gyakorlati értéke, ha nem életrevaló, ha improduktív, akkor nem is lehet igaz. «Sohasem gondolkoztak – fakad ki ennek hallatára Hegel magyar tanítványa – mégoly alacsonyan nálunk a bölcsészet dolgában». Hiába kiált rá Macbeth Banquo árnyékára, a metafizikára: eredj onnan! Ha az árnyék eltűnik is, újra megjelenik. Leverik: fölkel; megölik: föltámad; rávállanak: újra előttünk áll.²⁸ Szontagh a negyvenes évek elején a nagy magyar Hegel-vitában leteperte a hegelistákat, ezek elhallgattak. De most majdnem két évtized múlva

Erdélyi szeges írásaiban a «berlinismus» egyszerre föltámad s bosszút áll a régi diadalért. Fejére olvassa Szontaghnak, hogy ő is velejében hegelista, amikor a gondolat és a lét azonosságát tanítja: «Ész van a természetben is szintúgy, mint az emberben;. . . az összes valóság a mindenható gondolat tárgyilagosa létesülése lévén, egy kút-föböl és pedig gondolatból eredvén, szükségkép szintazon alaptörvényeknek is hódol, csakhogy az, ami a valóságban a lét törvénye, ismeretünkben a gondolkodás törvénye».²⁹ Mi egyéb Szontaghnak ez a gondolata, mint Hegel rendszerének sarkköve?

Az egyezményes rendszer úgy született meg, hogy a «hegeli észficamodásokkal» szemben egyesek a magyar józan elmére szabott filozófiát akarták megteremteni. A filozófia kérdése szinte a hazafiság ügye lett. De hazafiság dolgában a hegelianus Erdélyi sem akart ellenfelei mögött maradni. Egyszerre fölfedezi, hogy semmi más filozófiai rendszerrel sem egybehangzóbb a magyar elmejárás, mint éppen a hegelivel. A magyar közmondások egész bokrát idézi, melyek az elletitétet egyesítő spekulatív gondolkodásmódra vallanak: egynek elmúlása másnak újulása; a világ tagadva szaporodik; kevésből sokat végy; sírva vígad a magyar stb. Csodálkozik azon, hogyan merik kigúnyolni a magyar hazafiak Hegelnek anders-sein, an-sich-sein, in-sich-sein, für-sich-sein szavait, mikor a régi magyar nyelv tele van a mibenlét, hogylét, mivolt szavakkal. Mi magyarok annyira kevésbé vagyunk áthatva a spekulatív gondolkodás fönségétől, hogy számára föl sem vesszük a régi nyelv ereklyéit, ott engedjük veszni

a szótárban nyelvtörténeti múmiának. Hogy a magyar nyelv természeténél fogva mennyire spekulatív-logikai jellegű, legjobban a kopulának az ítéletből való elhagyása bizonyítja. Hegel mutatta ki,³⁰ hogy a kopula nem tartozik az ítélet logikai formájához, csupán grammatikai fölösleg, mert az ész az együvé tartozó fogalmakat nélküle is egybekapcsolja. «Én sohasem bírom megfogni – kiált fel Erdélyi hazafias örömmel – mikép tudott egy német bölcs, Hegel, ily magyarosan vagy az ősmagyar ezelőtt már századokkal oly hegeli módra gondolkozni. Így szövi be magát az ész a nyelv szavaiba s gondolatformáiba, mikép gubójába a selymér.»³¹ A magyar természeténél fogva spekulációra termett: mint jogásznép, elsőrendű a disztinkcióban; vas annak a feje, aki több adatot megbír a magyar ügyvédnél s boszorkány, aki találékonyabb. Az ilyen népet kár kímélni, sőt erővel ki kell verni a gondolkodásnak, mint nyáját az úsztatónak, hogy ne csak disztिंगváljon mindig, de spekuláljon is.³²

Erdélyi buzdítása bizony pusztában hangzó szó maradt: legtöbb tudósunk csak tovább disztिंगvál, de nem spekulált. Hegel iskolája már egy emberöltővel ezelőtt felbomlott, dialektikai módszerének hatása inkább csak egyes tudomány-szakokban, a jogtudományban, a történetfilozófiában, főképp az esztétikában élt tovább s éppen az utóbbit nálunk Erdélyi buzgósága és mélysége képviselte.³³ A pedagógiában már előbb Warga István, a jogbölcsészetben Szeremlei, a történetírásban Csengery, Szalay és Wenzel, a művészet-történetben Henszlmann munkáiba szűrődtek be a hegeli rendszer egyes sugarai. Az utóbbi a

negyvenes években még a spekulatív idealizmus ellen foglal állást, mikor az ókor és az újkor művészete között párhuzamot von, későbbi munkáiban azonban Hegel jelentékeny hatása ismerhető föl. Ugyancsak a német idealizmusnak metafizikai talaján mozognak Greguss Ágostnak első munkái is; később Rendszeres Széptanában már a pszichológiai alapvetésű esztétikának képviselője. A nálunk már az ötvenes években erősen fellendült uralaltáji összehasonlító nyelvtudomány Hunfalvy Pállal az élén, ridegen elzárkózik a «híres filozófiai tudománytól». Első természetes programja, hogy megállapítsa a rokonnyelvek közötti egyezést és különbséget, «a magyar nyelvnek minden izikéjét oklevelesen meghatározza». Hevesen meg is rója Erdélyi a magyar nyelvészeket, hogy csak az adatokat kutadják a nyelvben s nem filozofálnak. Ő azt szeretné, ha a nyelvész a magyar sajátos észjárását kutatná a nyelvben: vajjon ugyanazt a hangot miért vettük át másképp, ugyanazt a tárgyat miért neveztük el más tulajdonsága alapján, ugyanazt a nyelvtani alakot miért szerkesztjük más módon, mint a többi nép? A hangok, szavak, szerkezetek mögött rejlő felfogás megmagyarázása szerinte a filozófiai nyelvtudomány feladata. A nyelvészek és történészek adatgyűjtő és forráskutató irányzata azonban az ötvenes években már a pozitívizmus szellemének európai fuvalmára utal. A filozofáló nyelvészkedésnek s a Horváth István-féle történeti ábrándos konstrukcióknak egyszersmindenkorra vége.

Erdélyi mellett még csak egy jelentékenyebb hegeliánus filozófusunk van, ugyanakkor, amikor

Madách nagy történetfilozófiai tragédiájának is számos fordulatát és sorát Hegel géniusza ihleti meg: Kerkápoly Károly. Ő is, akárcsak Erdélyi, jól látja a tudományos szellemnek a metafizikától való általános elfordulását; ezt azonban nem valami egyetemes szellemi áramlatnak, hanem csak annak a balítéletnek tulajdonítja, «mely a mélyengző szemlélődést nem tartja egyezőnek a magyarnak külreható cselekvény természetével s mely véli, hogy a szemlélődés terjedésével mindinkább megszűnnék a magyarnak azon gyakorlati jelleme, mely az államélet terén oly fényes eredményeket szült». Azonban Hegel hatása alatt visszariasztó nyelven megírt *Tiszta Észтана* (1863), éppen nem volt alkalmas e balítélet szétesztatására. Pedig számos eredménye igen figyelemreméltó s csak a századunk elején meginduló logisztikus irány jutott olyan értékes belátásokra, mint amilyeneket Kerkápolynál találunk. Irodalmunkban ő választja szét először szabatosan a logikát a pszichológiától s formulázza meg a tiszta logika fogalmát. Innen érthető, hogy a logikát nem gondolkozástannak, hanem helyesen gondolatannak nevezi.

Az utolsó magyar hegelianusok majdnem valamennyien Joh. Ed. Erdmannak, a hallei egyetem híres tanárának, a hegel tanok legkiválóbb népszerűsítőjének tanítványai. Őt hallgatja a negyvenes évek végén Kerkápoly Károly, Greguss Ágost, aki több kisebb munkáját magyarra is fordítja, Domanovszky Endre, később Molnár Aladár. A két utóbbira Hegel rendszerének leginkább történeti iránya hat: Domanovszky megírja a filozófia történetét (négy köt. 1871-1890), de csak

a renaissanceig jut el az Akadémiától megkoszorúzott munkáiban; Molnár Aladár a magyar közoktatásügy XVII. századbeli történetét írja meg, melyet Akadémiánk ad ki.

VI.

A múlt század második felének általános filozófiai szelleme és különféle áramlata tükröződik vissza a magyar filozófia törekvéseiben is, amint ezek a M. T. Akadémia fórumán jelentkeznek. A hegeli rendszer összeomlása után új filozófiai rendszer egyelőre nincs kialakulóban. Németországban a szélső idealizmus nyomában visszahatásképpen a materializmus hulláma erősödik, mely a filozófiát a hegeli gőgös spekulációkkal azonosítja s megvető hangon hirdeti, hogy a filozófiát, az emberi szellemnek ezt az Odysseáját, a természettudományokban folyó exakt tapasztalati kutatás már egészen fölöslegessé tette és végleg kivégezte.³⁴ Erős filozófiaellenes szellem kap lábra a pozitivizmus nevében a szaktudományok körében. A filozófia elfordul jelenétől s a maga múltjába mélyed, innen akar erőt meríteni az önállóságát fenyegető, a spekulációt elítélő és csak a «tények» fetisizmusát üző naturalizmussal szemben. A filozófiának ez a historizáló iránya még Hegel iskolájának szelleméből, a fejlődés világelevéből indul ki: a gondolkodás történetét azért kell vizsgálnunk, mert a történetben maga az ész tárul fel az ő logikai rendjében; amik az egyén fejlődésében az önmegismerés aktusai, ugyanazok az emberiség életében a filozófia rendszerei. A filozófia általános historizáló szelleme azonban így

inkább hátranz, mint előre. A csupa historizmus a filozófiai vénát lassankint elapasztja, a friss és új problémalátásnak, mintegy a «gondolatfájásnak» megcsökkenését okozza. Az ilyen egyoldalúan historizáló korszakban a filozófiai szintézisre való rendszeres törekvést csupán a «szempontok» kultusza pótolja.

Az Akadémiánk elé terjesztett filozófiai munkálatok túlnyomó része az ötvenes-hatvanas években a filozófia múltjára vonatkozik, a szisztematikus kérdések tárgyalása egészen háttérbe szorul. Különösen előtérben áll az antik világ filozófiája, melynek a németeknél olyan elsőrangú bűvárai támadnak ebben az időben, mint Zeller, Bonitz, Trendelenburg, Waitz, vagy a franciáknál Didot, Barthélémy St. Hilaire. Ezek hatása alatt Akadémiánkon szépszámú előadás hangzik el Platonról, Aristotelesről, Senecáról.³⁵ Köztük a legértékesebbek azok, melyeket Haberern Jonathan terjeszt elő, aki valóságos apostola az Aristoteleskultusznak. Ezt szoros összefüggésbe iparkodik hozni kora naturalisztikus áramlatával. Aristoteles ugyanis a maga filozófiáját széleskörű megfigyelésre, a tények gazdag alapjára építette. Az evolúció elméletének korában tehát rokonszenvesnek kellett lennie annak a görög gondolkodónak, aki folytonos átmenetet fedezett fel az élettelen s élő között, aki az állatvilágban, mint egészben, fokozatos haladást pillantott meg a fejletlen életalakoktól a mindig tökéletesebb alakok felé, aki minden téren a genetikus felfogásmód képviselője. Haberern lefordítja Aristoteles pszichológiáját, politikáját és etikáját.³⁶ De nemcsak az antik, hanem az újkori filozófia klasszikus alakjairól is

ebben az időben sűrűn értekeznek akadémikusaink: Baconról ketten is, Erdélyi János, majd Greguss Ágost (1861, 1863), Descartesról és Schellingről Horváth Cirill (1864, 1862), Kantról és Hegelről Purgstaller József (1864), aki egyébként a legjobb filozófiai tankönyveket írja, Priesről Vandrák András, Schpenhauerről Almási Balogh Sámuel (1864). Láttuk, hogy az Akadémia a magyar gondolkodás történetének megírásáról már 1831-ben pályázat útján gondoskodott. 1841-ben a filozófiai osztály felszólítja tagjait, hogy a hazai jelesebb filozófusok életét és műveit ismertessék; később e felszólítását megismétli.³⁷ Döbrentei Gábor 1847-ben Apáczai Csere János filozófiájáról értekezik, majd az Akadémia Horváth Cirill bevezetésével kiadja Apáczai *Magyar Logikácskáiát* (1867).³⁸ Szilasy János több magyar gondolkodónak (Makó Pál, Horváth János, Imre János és Faludi Ferenc) filozófiai munkáit ismerteti, Erdélyi János pedig a magyar filozófia múltját tárja föl fáradhatatlan kutatás árán a XVII. század végéig.³⁹

A maga múltjába mélyedő filozófia e közben kénytelen Akadémiánk felolvasó-asztalánál is a maga létjogát s önállóságát megvédelmezni a bámulatosan fejlődő természettudományokkal szemben, melyeknek pozitivista szelleme a filozófiában legfeljebb a többi tudományok eredményeinek enciklopédiáját, de nem tőlük tartalmilag különböző önálló tudományt hajlandó látni. Amíg a század elején Németországban az egyetemi ifjak metafizikai kategóriákért súlyos párbajokat vívnak, most a «filozófus» szó szinte személyes sértés számba kezd menni. Ez a hangulat nálunk is

erősen terjed. Ezzel az áramlattal szemben a filozófia sajátos létjogát Somogyi Károly (kanonok, a szegedi Somogyi-könyvtár alapítója), Molnár Aladár s Domanovszky Endre védi meg Akadémiánkon,⁴⁰ kimutatva, hogy kell lennie egy külön tudománynak, mely a tudományos megismerésnek és a létezésnek általános természetét teszi vizsgálódása tárgyává, mert hisz ezzel egyik szaktudomány sem foglalkozik. «A causalitásról – mondja Molnár Aladár hat évtizeddel ezelőtt írt, de jobban ma sem megírható székfoglalójában – épúgy beszél a történész, mint a chemicus; lényegről, célosságról csak úgy szól az államgazdász, mint az aestheticus; a geológus csak úgy ítél, következtet, mint a jogtudós, nem azért, mivel aestheticus, jogász vagy természetbúvár, hanem mert gondolkodó ember. De mi az a causaiitas vagy a célosság, mik ezek törvényei? Mi viszonyban vannak lényeg és jelenség? Mik a helyes ítélés és következtetés kellékei? – azt sem a természettudós, mint a természet bűvara, sem a jogász, mint a jogélet nyomozója nem vizsgálhatja. A politikusok és történészek nemcsak beszélnek elvekről, hanem fölöttük szigorúan ítélnek; de mi az «elv?» – ez sem politikai, sem történelmi kérdés.» És hasonlóan egy sereg alapfogalmat tesznek már fel eleve az egyes szaktudományok, melyeket maguk nem vizsgálnak meg: ezek kutatása a filozófiának, mint tudománytannak és metafizikának sajátos feladata. A «metafizika» szót Molnár, bár csak egyszer és félénken, de mégis ki meri ejteni, abban a korban, amikor szinte el volt átkozva. Egy évtizeddel előbb még Erdélyi János hevesen tör lándzsát a metafizika tudo-

mányos létjoga mellett, mert ennek kikapcsolása az ember számára nem kevesebbet jelent, mint az eszéről való lemondást. «Azonban kérdés: lemondhat-e? A vakond túr, mert neki túrni kell; az ember gondolkodik, mert ezáltal ember. De továbbá az sem hiába való kérdés: mi minden fogna ez esetben maradni tudománynak metafizika nélkül? Bizony legföllebb is meddő, sivatag tekintet a külvilágba, mint az állatok megbrebbenése. Még csak heraldikára sem lehetne kilátásunk.»

Ennek ellenére a század közepétől három évtizeden keresztül Akadémiánkon egyetlen metafizikai értekezés sem hangzik el. A magyar filozófusok vagy a gondolkodás múltját vizsgálják, vagy pedig logikai, főképp módszertani kutatásokat folytatnak, mert ez a filozófiának egyetlen területe, melynek önálló létjoga legkevésbé vonható kétségbe. «Új metafizikai rendszerre – mondja Brassai⁴¹ – ezidőszerint nincs kilátás; Hegel után a metafizika úgy hangzik, mint *Ilias post Homerum*. Efféle elszerencsétlenedett Iliászok a Comte pozitívizmusa s a Hamilton metafizikája, a Stuart Milleket nem is említve.» Ha metafizikáról szó lehet, ez legfeljebb eklekticizmuszámba mehet. Így akadémikusaink kerülve a metafizikát, különös predilectióval fordulnak a formális jellegű módszertani kérdések felé. Horváth Cirill 1867-ben kora filozófiai módszereinek meghasonlását jellemzi, azzal a meddő eredménnyel, «hogy a philosophiai módszerek jelen állapotának legkiválóbb tulajdonát a bizonytalanság teszi».⁴² Brassai ugyanekkor egymásután három értekezést is olvas fel a módszerről, de a maga eredeti modorában

főképp a módszer didaktikai alkalmazását vizsgálja.⁴³ Egészen a nyelvészkedő Brassai szelleme szól az Akadémiától megjutalmazott s kiadott Lolájában (1858). Címe szerint ez a logika ugyan «lélektani alapon» van kidolgozva, de bátran homlokára írhatnók: «nyelvtani alapon» fejtegetve. Hegel Brassai szerint a logikát a metafizikai vonatkozással teljesen tönkretette, a kettőnek egymáshoz semmi köze. «A logika célja az emberek közt egymás értésének eszközlése; feladata, hogy a beszélőt értelmesen beszélni s a hallót érteni képesítse.» Brassai előtt a logikának mindig társadalmi-pszichológiai s grammatikai oldala lebeg. A sok eredetieskedéssel s egészen egyéni műnyelvvel megszerkesztett logikának nem sok hatása volt.⁴⁴ Brassai azonban még két évtized múlva is egyik akadémiai előadásában (Logikai tanulmányok, 1877) szigorúan ragaszkodik a logikának, mint a kölcsönös megértés tudományának fogalmához, hivatkozva ennek görög nevére, a dialektikára is, ami nem egyéb, mint beszélgetés. Ugyancsak nagy ellenfele a logika normatív jellegének, melyet Drobisch formulázott meg: a pszichológia a gondolkodás természeti törvényeit vizsgálja, a logika pedig a helyes gondolkodás normatív törvényeit. «De ha a gondolkodás törvényei már megvannak – kiált föl Brassai – s a psychologia megismertette, mi szükség kiszabni vagy parancsolni őket?» A gondolkodásnak szabályokat adni éppoly nevetséges, mint a gyomor-nak az emésztésre, a szívnek a vérszivattyúzásra, a szemnek a látásra, a fülnek a hallásra, a halnak az úszásra, a póknak a hálókötésre utasításokat kimérni. Minden rendbejön a nyelvész Brassai

szemében, ha a «gondolkodás törvényei» helyébe «a gondolatok közlése törvényeit» állítjuk. Brassai éles kritikai eszének különös érdeme az a mód, ahogyan John Stuart Mill módszereinek (egyezés, különbözés, maradványos stb. módszernek) kánonát bírálja. Idevágó elemzése ma is a logikusok legnagyobb figyelmére méltó.

Amíg Brassai a formális logikát a normatív jelleg szempontjából támadja, Domanovszky Endrének ugyancsak a hetvenes évek végén a logika fogalmára vonatkozó tanulmányában Hegel szelleme támad föl. A formális logika programja Domanovszky szerint ugyanis azért helytelen, mert a gondolkodás törvényeit nem tekinti egyben a lét törvényeinek is, pedig az észnek és a valóságnak logikai szerkezete ugyanaz: «a logikai elemnek minden valóságban mint szükségképi mozzanatnak meg kell lennie».⁴⁵

VII.

Hegel hatásának, mely legtovább a logika és az esztétika területén nyúlt el, nálunk ez az utolsó hullámvetése. Metafizikája most már egyetemesen abban a kritikában részesül, melyet még a harmincas években Kállay Ferenc gyakorolt rajta: «A philosophiának nem az absolutumon kell megkezdenie a vizsgálódást, mert román lesz belőle».⁴⁶ Közben Németországban a filozófiai anarchia közepett a történeti irányzat a nagy német idealizmust megelőző' korszakba nyúl vissza, Kantot nemcsak rehistorizálja, hanem egyben a kor szelleméhez alkalmazva, mintegy kor-

társnak tekintve, benne pillantja meg a filozófia renaissance-ának forrását. A «zurück zu Kant!» jelszó, melyet a gondolkodás múltjának nagy búvára, Ed. Zeller kiált világgá (1862), mólyen a kor szellemi struktúrájában gyökerezik. Az erősen pozitivista szellem, mely ellensége volt minden metafizikai spekulációnak, Kantban elsősorban a régi metafizika megsemmisítőjét látta, aki a megismerés határait iparkodott óvatosan kimérni. E mellett Kant alakja a múlt homályából azért is bontakozott ki rokonszenvesen, mert összhangban volt a kor naturalisztikus szellemével, mely igazi tudományt csak a matematikában s a természettudományokban volt hajlandó látni, azokban a tudományokban, amelyek megismerési módján vizsgálta Kant a megismerés természetét általában. Torkig voltak továbbá a mélyebb gondolkodók a naiv, de gőgös materializmussal (Moleschott, Büchner) s a kriticizmus nagyon alkalmas volt ennek alapos filozófiai megcáfolására. Így a kor lelkében már eleve különös belső fogékonyság rejtőzött Kant rendszerének kultuszára. Ennek hullámai csakhamar nálunk is jelentkeznek. Kant a magyar gondolkodást különben is egyszer már nagyobb erővel megragadta. Rendszerét még életében nálunk főképp a német egyetemeket megjáró protestáns paptanárok széltében tárgyalták. Csakhogy míg a XVIII. század végén s a XIX. század elején Kantnak főképp az erkölcsfilozófiája volt a magyar érdeklődés középpontjában, most, a XIX. század három utolsó évtizedében, a neokantiánus mozgalomnak eredetéhez mérten, nálunk is a kanti ismereteimélet jut túlsúlyra.

E fordulat Akadémiánkon több ponton érezhető. Először a magyar gondolkodás legnagyobb alakjának, Böhm Károlynak első akadémiai értekezésében 1881-ben (A lényeg formaisága), mely nemsokára megjelent nagy művének (*Az ember és világa*. L, 1883.) egyik részlete. Böhm szellemi fejlődése egyébként jó tükre az akkori magyar filozófia állapotának. Ifjúkorában (1866) – mint Naplójából kitűnik⁴⁷ – ízig-vérig materialista; Feuerbach különösen mély hatással van. reá. Herbart először jobban imponál neki, mint Kant. De csakhamar az utóbbi válik vezetőjévé, miután előbb még Hegel dialektikai kereteit természet-tudományi tartalommal próbálja kitölteni. Kant kriticismusa döntő volt rendszere kialakulására. Eleinte Kantban ő is csak a metafizika kritikusat látja, de aztán mindjobban behatol a kriticismus pozitív szellemébe, s ezt, kihüvelyezve a wolffianizmus scholastikus formuláiból, továbbfejleszteni iparkodik. Említett akadémiai értekezésében már kiküszöböli a noumenonnak és phaenomenonnak Kantnál szereplő metafizikai dualizmusát, mely az utána bekövetkező idealizmus ábrándjainak tárt kaput nyitott. Böhm kimutatni iparkodik, hogy a szubstancia és a jelenség viszonya tisztán logikai koncepció, melyet nem szemlélni, csak gondolni lehet. Böhm rendszere kiindulópontjává az okság vizsgálatát teszi s ennek alapján odajut, hogy a jelenségen túl semmiféle ismeretünk nem lehetséges. Kant szubjektivistikus álláspontjára helyezkedik, melyet a legkövetkezősebben vezet végig, miközben Kant rendszerét megtisztítja az idegen elemektől s továbbfejleszti, így átformálja a szubstancia-fogalmat, mely Kant-

nál a noumenon maradványakép a régi metafizika vágányán mozog; csak felfogásmódoknak mutatja ki az anyag és az erő fogalmát, melyek Kantnál még realitás-színezetűek. Tisztázza a Kantriál annyira homályos «forma» fogalmát; Kanttal az okság aprioritását vallja, de az okság szükségképpeniségét nem a logikumában, hanem a szemléleti tevékenységben keresi. Az ismeretkritika Böhmnél is a régi metafizika lerombolásához vezet: ez olyan tárgyra vonatkozik, melyek mint tőlünk független tárgyak, nincsenek adva számunkra; «ismerni tulajdonképpen csak azt bírjuk, amit mi magunk alkotunk, amit a mi formáinkba önthetünk». Ez az eredmény a kor másik nagy áramlatával, Comte pozitívizmusának metafizikaellenes felfogásával is összhangban áll, mintegy ennek ismeretelméleti megalapozása. Böhm, bár rokonszenvet érez a pozitívizmus iránt, magát nem engedi a pozitivisták közé besorozni, mert a filozófia célját nem látja pusztán az ismeretek egyszerű rendezésében és hierarchiájában.

Közben Németországban az újkantianizmus részben Kant-filológiává kezd laposodni: Kantnak problémái helyett majdnem jelentősebbé vált Kant értelmezése, a Kant-probléma. Egyesek észreveszik, hogy a filozófia köre Kant értelmében sem szorítható pusztán az ismeretelméletre, erre a «félénk tartózkodástan»-ra (Nietzsche), mely a megismerést folyton finomabb metszetekre vagdalja, de a sok negatív kritika nem engedi hozzájutni a pozitív szintézishez, a rendszeres világnézet kialakításához. Észreveszik, hogy Kant nemcsak a tiszta ész kritikáját írta meg, hanem a gyakorlati ész bírálatát is: erkölcsi metafizikát

is szerkesztett, mint rendszerének pozitív oldalát. így kezd megindulni a modern értékelméleti kutatás. Azonban jórészt ferde irányban: az értékélmény pszichológiai síkjában. Böhm legnagyobb tette, mellyel megelőzte a külföldi vizsgálatokat, az érték fogalmának tisztázása, az értékelmélet szilárd alapvetése. Ennek feladatát és alapproblémáját Akadémiánk előtt fejtette ki székfoglalójában (1900) ⁴⁸ Először választja itt szét szabatosan az értékelés és az érték mozzanatát s ennek megfelelően a pszichológia és az értékelmélet sajátos feladatát, hogy aztán nagy művében az értékelméleti idealizmus álláspontján az értékek hierarchiáját megállapítsa. ⁴⁹ E téren mintegy betetőzi a rendszerét éltető szubjektivisztikus meggyőződést, álláspontja mindjobban Fichte felé tolódik: a Fichte-féle «Setzen» nála a projekció fogalmává tisztul. Ennek egyik hajtása a megismerés centrális mozzanatára, a megértésre vonatkozó finom vizsgálata is, mely a logikai önértéket a jelentésben pillantja meg. Idevágó «ismeretelméleti töredéke» a nagy gondolkodónak Akadémiánkon már hatyúdala volt. ⁵⁰

Azok az ifjú szellemi argonauták, akik a múlt század hatvanas-hetvenes éveiben a német egyetemekre mentek a filozófia aranygyapjáért, újkantiánus szellemmel töltkezve térnek vissza s itthon főképp ennek szolgálatába szegődnek. Alexander Bernát és Bánóczi József Berlinben 1870 táján Benno Erdmannal, ki később a nagy berlini akadémiai Kant-kiadás lelke, s Friedrich Paulsennel, majdan egy nagy Kant-monográfia szerzőjével, együttesen mélyednek bele Kant tanulmányozásába. Ennek köszönhetjük egy év-

tized múltán Alexandernak a *Kritik der reinen Vernunft* százéves megjelenési fordulójára írt s Akadémiánktól kiadott jeles Kant-könyvét, majd Kant Prolegomenáinak s főművének, a *Tiszta ész bírálatának*, fordítását,⁵¹ a *Filozófiai írók Tárában*. Ezt a M. T. Akadémia anyagilag kezdettől fogva támogatta, mert jól tudta, hogy a magyar filozófiai kultúrát semmi sem mozdíthatja hatékonyabban elő, mint a klasszikus filozófusok műveinek nyelvünkre való átültetése. Amikor 1881-ben a *Tár* megindult, az emberiség filozófiai közkincséből nyelvünkön úgyszólván semmi sem állott rendelkezésünkre. Ma irodalmunkban majdnem valamennyi klasszikus filozófus, némelyik több művel is, képviselve van, Alexander és Bánóczi Kant-fordításaikkal különös érdemet szereztek a magyar filozófiai nyelv megszilárdítása, simulékonnyá és hajlékonnyá formálása körül is, amire nézve félszázadon keresztül éppen Akadémiánk körében annyi tiszteletreméltó törekvés hajótörést szenvedett. Az Akadémia támogatásával megjelent *Filozófiai írók Tárának* legnagyobb része van a magyar filozófiai műveltség fejlesztésében és terjesztésében.

Az újkantiánus mozgalom áramlatába kapcsolódik bele Medvéczky Frigyes régebbi akadémikus munkássága is. Első, németnyelvű munkáiban még arra tesz kísérletet, hogyan kapcsolhatná össze Kant ismeretkritikáját s természetfilozófiáját a modern fejlődéselmélettel. Akadémiánk fórumán azonban már Kant etikájának és jogfilozófiájának összefüggését kutatja, majd Kant szellemében a pozitivizmus empirisztikus felfogásával szemben, mely az etikában is csak ténytudo-

mányt hajlandó látni, megvédelmezi az etika normatív jellegét. Később a társadalomelméletek története köti le érdeklődését, végül pedig Pascal lelkének szubtilis elemzésébe mélyed.⁵²

Az újkantiánus iránnyal párhuzamosan a hetvenes-nyolcvanas évektől kezdve a magyar szellemi életben mind tudatosabban tör előre a pozitivizmus az Akadémiában s ezenkívül mind a szaktudományokban, mind a filozófiában, úgyhogy az egész magyar tudományos élet mintegy a pozitivizmus szellemi éghajlata alatt virágzik. Kant mellett Comte, J. St. Mill, Taine és H. Spencer nevétől visszhangzik pár évtizeden át, körülbelül századunk elejéig, a magyar tudományos élet valamennyi csarnoka. A jogbölcsezetben Pauler Tivadar régebbi észjogi irányát felváltja Pulszky Ágost pozitivistá felfogása Akadémiánkon is. A biológiai és fiziológiai irányú esztétika, mint az általános pozitivistá-természettudományi áramlat egyik hajtása, Pékár Károlyban talál hivatott képviselőre, kinek munkáját az Akadémia megjutalmazza. Hasonlóképpen JászjL Oszkárnak «Művészet és erkölcs» című, ugyancsak ilyen irányban mozgó művét. Maga Beöthy Zsolt, mint az esztétikának Akadémiánkon irányadó képviselője, nem pozitivistá; de nem is a spekulatív «Aesthetik von. oben»-nak, hanem Fechner hatása alatt a műélvezés és műalkotás pszichológiai elemzésére támaszkodó «Aesthetik von unten»-nak híve, kinek főkép a művészetek történetéből vett példákra vonatkozó elemzéseai maradandó értékűek. Alexander Bernátnak a művészet lelki indítékaira és értékére s a művészi képzeletre vonatkozó tanulmányai esztétikai irodalmunk legjelesebb

termékei közé tartoznak, melyekben a biológiai szempont nem csekély szerepet játszik.

Amikor az Akadémia 1892-ben egy külön filozófiai folyóiratot indít még, az *Athenaeumot*, ennek programját szerkesztője, Pauer Imre merőben pozitivista szellemben szabja meg. Élesen támadja a filozófiának kétezer éves aristotelesi meghatározását, mely szerint a végső okok tudománya. Ezek kutatására az emberi elme nem vállalkozhatik, mielőtt a közelebbi okokkal nincsen tisztában, melyek az egyes tudományok számára oly sok ügyel-bajjal és csak töredékesen hozzáférhetők. A filozófia feladata nem lehet egyéb az *Athenaeum* első szerkesztőjének Comte-ból táplálkozó felfogása szerint, mint az egyes tudományok eredményeinek összegezése, amiből természetesen csak relatív értékű világnézet szerkeszthető, mintegy betetőzésül, s egyben jellemzésül a tudományos haladás időszerint változó állapotának. Minden filozófiai tudományág kizárólag, a pozitív tudományok tényein s törvényszerűségein épülhet fel. Így a pszichológiában a lelki tünetmények magyarázata egyes-egyedül az agyfiziológiától várható. Az etikának sem jut egyéb szerep, mint az, hogy az erkölcsiségnek «az emberi természetben és szervezetben rejlő alapjait kutassa fel», tehát pusztán az öröklés biológiai tényein, a morál- és kriminálstatisztika adatain, a bűnözés pszichológiájának pozitív eredményein kell nyugodnia, távol minden a priori értékspekulációtól.⁵³ Természetesen a magyar filozofálás fejlődése a pozitívizmusnak ezt az egyoldalú, velejében filozófiaellenes program-keretét magában az *Athenaeum*-ban hamar szétfeszítette.

Legtovább Posch Jenő ragaszkodott a pozitívizmus eredeti ortodox programjához, mely szerint a filozófia csakis a tényekkel, az értékelések pszichogenetikájával, de nem az értékek táblájával foglalkozhatik. Az idő elméletéről írt munkájában (két kötet, 1896) az időt, a lelki jelenségeink természetéről szóló hatalmas művében (két kötet, 1914) a lelket csak a régi metafizika chimaerikus maradványának bélyegzi; a lelki jelenségek kizárólag a test reflexei. A merő pozitívizmus szellemes kritikáját Akadémiánk fórumán a már századik éve felé járó nagy polihistorunk, Brassai J3ájmiel adta meg «Az igazi pozitív filozofia» címen (1896).

A pozitívizmusnak és az újkantianizmusnak, mint a kor leghatalmasabb filozófiai áramlatainak, egybeolvasztásán fáradozik Pauler,,,Ákos is, amikor 1903-ban először lép Akadémiánk elé.⁵⁴ Az ismeretelméleti kategóriák problémáját vizsgálva, annyi specifikus pozitív tudományt különböztet meg, ahányféle sajátos, már v másra vissza nem vezethető változásnemet találunk a valóságban. Ezen az alapon a tudományoknak olyan rendszerét szerkeszti meg, mely lényegében a tudományok Comte-féle hierarchiájának felel meg. A filozófia azonban a XIX. és XX. század fordulóján világszerte nagy belső átalakuláson megy keresztül. A pozitívizmus minden érdeme mellett elveszti szuggesztív erejét. Az újkantianizmus életereje is fokozatosan kiapadóban van, kivéve a bádeni iskolát, Windel band s Eickert értékelméleti irányzatát, mely a meddő ismeretkritikán s Kant-filológián túl pozitív-konstruktív jelleget ölt. Eickertnek az időtlenül érvényes, abszolút érté-

kékről szóló elmélete a magyar gondolkodás fejlődésének is egyik hatékony motívumává válik. Ez a felfogás éles bíráló a biologizmiis és pszichologizmus ellen, mely a XIX. század utolsó évtizedeiben mint a pozitívizmus tény filozófiája uralkodott az értéktudományok területén. Ezzel párhuzamosan Husserl vizsgálatai (1900) a logika területén indítják meg a küzdelmet a pszichologizmus ellen s Bolzano redivivus nyomán az igazságnak új elmélete kezd kibontakozni: a tiszta logika. Pauler Ákos e logisztikus irány alap gondolatához csatlakozva, több értekezésében először az Akadémia előtt fejt ki ritka eredetiséggel és konstruktív erővel a logikai alapelvek új elméletét s a logikai vizsgálat specifikus módszerét, melyet csakhamar általában a filozófia sajátos módszerévé egyetemesít. Ezekre az alapkövekre azóta egy filozófiai rendszer hatalmas kupoláját építette föl, melynek metafizikai stílusában is a logikai alapelvek a mindig visszatérő alapmotívumok.

Az értékelméleti és logikai idealizmus mellett századunk eleje óta szóhoz jutott Akadémiánkon korunk aktivisztikus vagy pragmatisztikus gondolatáramlata is, mely küzd «az intellektualizmus túlhajtásai» ellen s az élet súlypontját nem a gondolatba, hanem az akcióba akarja emelni. E felfogást, melynek ragyogó kifejtését Projiászka Ottokár kísérelte meg,⁵⁵ kétségkívül elsősorban Bergson intuiciós filozófiájának varázsa színezi. De mi joggal elismerjük is korunk túltengő intellektualizmusával szemben a hatékonyabb cselekvés jogát az élet erőrendszerében, viszont nem hagyhatjuk figyelmen kívül minden antiintellek-

tualizmus belső ellenmondását: mihelyt a maga álláspontját tudományosan igazolni próbálja, ez az igazolás csakis az értelem útján mehet végbe, így az antiintellektualizmus «az értelem nevében hirdet harcot az értelem ellen, vagyis az ág végén ülő jámbor öreg módjára maga alatt fűrészeli a fát». (Böhm K.)

Az elméleti irányokon kívül az Akadémia figyelme a gondolkodás történetére is kiterjedt. Az esztétika múltjának nagyszabású feldolgozása Jánosi Béla pályaműve (3 köt.). A pedagógia történetét Fináczy Ernő tárta föl, mindig különös tekintettel a kor filozófiai áramlataira; kitűnő munkájának középkori részét méltán illette meg az Akadémia nagyjutulma.

VIII.

Hegelianizmus, magyar nemzeti filozófiának nevezett görög-német kalobiotizmus, a filozófia körét a maga történetére, majd a logikára, módszer-tanra szorító irány, újkantiánus ismeretelmélet, erős pozitivistá áramlat, értékelméleti és logikai idealizmus azok a szellemi fordulópontok, melyek a letűnt század alatt az Akadémia filozófiai munkásságának irányváltzásait jelzik. Ez az út egy-szersmind nagyjában azonos a magyar filozófia általános fejlődési menetével. A XX. század elejéig kevés jelentékenyebb gondolkodónk fejtette ki filozófiai munkásságát Akadémiánkon kívül. Itt Kármán Mórra gondolok, akinek mély filozófiai alapvetésű pedagógiai munkáit az Akadémia csak élte alkonyán koszorúzta meg, s Palágyi Menyhétre, kinek munkássága külföldön nagyobb el-

ismerést aratott, mint itthon, bár ismerettani művének kiadásában Akadémiánk támogatta őt. Az akadémiának az utolsó évtizedekben kifejtett filozófiai tevékenysége, egybevetve az előző korszak ilyen irányú élénk munkásságával, talán nem tartható eléggé kielégítőnek és intenzívnek. Olyan szervezett munkát, mint amilyen a szaktudományok egyes köreiben található, itt nem tapasztalhatunk. Ennek oka azonban a filozófus tipikus lelki szerkezetéből eléggé érthető. A filozofálás talán jóval inkább a gondolkodó egyéni ügye, személyes elmefeszítése, mint a másfajta tudományos tárgyakkal való foglalkozás; itt nincsenek olyan majdnem személytelen tudományos tárgyi feladatok, mint pl. a természettudományok egyes ágaiban a leírás, mérés, adatgyűjtés vagy a történettudományban a források kiadása, ami tervszerűen, átlagos módszertani iskolázás alapján, szinte kiosztható s így jól megorganizálható. Talán éppen a filozófia terén szervezhető céltudatosan és korporatív módon a legkevésbé a tudományos munka. Itt minden a személyes gondolatmunkán fordul meg, amely szilárd skémákba, előre megállapított metodikai keretekbe és programmba bele nem szorítható. E téren tehát az Akadémiának, mint testületnek, munkája nem a filozófiai gondolatmunka szervezésére irányulhat, hanem inkább termékeinek kiadására s támogatására. E tekintetben az Akadémia erejéhez mérten mindig teljesítette kötelességét. Amikor a Böhm Károly alapította (1884) *Magyar Filozófiai Szemle*, a magyar filozófusok e kitűnő palaestrája, megszűnt, Akadémiánk új filozófiai folyóiratot indít meg, az *Athenaeumot*

(1892-től), mely egyedül tette hosszú időn át lehetővé a filozófiai szakértekezések közzétételét. Támogatta az 1901-ben megalakult Magyar Filozófiai Társaságot, mely eredetileg a pozitívizmus hívei magyar egyesületének indult; 1915-ben e Társaságnak engedte át az *Athenaeumot* tetemes anyagi segítséggel. Az Akadémia tette lehetővé Posch Jenő két nagy munkájának az idő elméletének (1896) s pszichológiájának, (1914) kiadását. A filozófiai műveltség terjesztésében nagy érdemet szerzett Akadémiánk könyvkiadó-vállalata is egész sereg külföldi s hazai filozófiai monográfia megjelenítésével, melyek irodalmunk kiáltó hézagait töltötték be. E célból támogatta anyagilag a *Filozófiai írók Tárat* is.

Valamikor úgyszólván az egész magyar filozófiai élet és irodalom az Akadémia tűzhelyén koncentráldott. A magyar tudományos kultúra mai fejlettségi fokán azonban a filozófiának már számos egyéb jelentős szellemi focusa van. Hogy azonban ezek kifejlődhetnek, abban nem jelentéktelen része van az Akadémia régebbi megalapozó munkájának. Feladata ma is ugyanaz: a filozófia szakszerű, teoretikus művelése, másrészt az a törekvés, hogy a filozófiai szellem, az elvszerű látás, minél jobban hassa át közműveltségünket, melynek egységes világnézetre most nagyobb szükség van, mint bármikor. Az előbbi a szoros értelemben vett tudományos, az utóbbi a népszerűsítő feladat.

A világhátrófa óta mindenütt, nálunk is, hirtelen megnövekedett a filozófiai gondolkodás iránt való fogékonyság. Az utóbbi években Csonka-Magyarországon sokszorosan több filozó-

fiai könyv fogy el, mint a béke esztendeiben. Ma olyan emberek is buzgón, lélekből filozofálnak, akik még nemrégén is mélyen megvetették «a meddő és üres spekulációt». Ez a hirtelen nagyra - nőtt érdeklődés a világnézeti kérdések iránt a kor lelkének természetéből jól érthető: mikor a régi világ összeomlik körülötte, az élet sikító djsz-harmóniája közepett egyszerre belső szükségét érzi, hogy számot adjon magának arról: mi is végső elemzésben ez a világ? Mi végre vagyunk a világon? Mi célja és értelme van az emberi életnek és történetnek? E nagy kérdésekre, melyeket a szenvedés vált ki, a lélek megnyugtató választ keres s ebben egyszersmind vigasztalást. Az elvi állásfoglalások, a nagy átfogó igazságok után mély szomjúság fogja el, s az igazság meglátását, mely fölibe lendíti a mindennapi élet megnehezült küzdelmének, erős vigasztalásnak érzi. A fényes antik világ szertezüllése közepett mindenki bölcsekedett s ez a bölcsekedés jórészt *consolatio* volt: a filozófiai irodalom jelentékeny része «Vigasztalások»-ban merült ki. A mi, hasonló történeti föltételek között fájdalomban vergődő korunk is elsősorban stoikus megnyugvást keres a filozófiában. A szenvedés a bölcsekedés legfőbb haitóereie. Az élettől agyongyötört emberi szellem önkénytelenül is eszmények után sóvárog, hogy ezek szolgálatában életét mégis értékesnek higyje.

A nemzet mai rettenetes történeti válsága közepett a zilált magyar lélek is lázasan elvi eligazodást, szilárd eszményeket keres. Mert hisz addig él egy nemzet, amíg vannak ideáljai. A beléjük vetett hit adhat egyesegyedül a nemzeti életnek

lendületet és tartalmat, ez serkenti a nemzetet a benne rejlő erők teljes kifejtésére, ez emeli fölébe a pusztá egyéni jólét lapos utilitarizmusának, ez kölcsönöz a nemzet lelkének szellemi önállóságot és független gondolkodást. Ha nem élnek a nemzeti köztudatban magasabb életeszmények, akkor a köznapi élet pillanatnyi szükségletei válnak egyedül irányzóvá s az élvezet kizárólagos céljá; akkor hiányzik minden elvszerű mérték a nemzeti élet közügyeinek megítélésében, a nemzeti közösség tagjainak viselkedését a pillanatnyi rokon- vagy ellenszenv, az önző pártos érdek irányítja. A mélyebb filozófiai műveltség az öntudatos, elvileg igazolt magasabbrendű nemzeti életnek is egyik legjelentősebb feltétele. Ennek megteremtése ma a magyar filozófia munkásainak, az Akadémián belül és kívül, a legméltóbb feladata.

JEGYZETEK.

¹ Márton István: *Keresztyén theologi morál vagy erköltstudomány*. 1796. 692. l. (L. *A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése* című munkámat. 1907. 18. l.) Márton a XVIII. század végén magyarul írta filozófiai munkáit; de látva a műnyelv anarchiáját, 1820-ban már latinul adja ki Kant rendszerét ismertető művét: *Systema Philosophiae Criticae*. Viennae, 1820. 477 lap.

² Köteles Sámuel: *Logika vagy az értelem tudomány ja*. 1815. VI. l.

³ Éles szemmel látja ezt már 1806-ban Kiss János[^] amikor sürgeti, hogy a széptudományokriak (szépirodalomnak) és a filozófiának mindenbor barátságosan kezdet kell egymással fogni a nyelv kiművelésében. «Az első eleven-ségét és szépségét, az utolsó fundamentum osságot és értelmességet adnak a nyelvnek ... A filozófus a dolgokat mindenütt szorgalmasan megakarja különböztetni, kény-

telen minden szó és szólás értelmét mennél szorosabban meghatározni s ezer meg ezer apró finom különbségeknek kifejezésére új szókat keresni. Ahonnét a nyelv gazdagítása, különösen a szók sokasítása és a nyelvnek értelmesebbé való tétele főképpen a filozófiai munkák érdeme . . . Ha a szép literatura és a filozófia egymással szövetséget kötnek s egymás segítségével formálják a nyelvet, úgy méltán szerencsésnek lehet azt mondani. Tílyen irigylésreméltó szerencséje volt hajdan a görög nyelvnek. A görög filozófusok bizonyos tekintetben egyszersmind költők is és a költők egyszersmind filozófusok is voltak . . . Melly igen messze vagyunk mi magyarok ettől a tökéletességtől! Nálunk többnyire a philosophusok úgy néznek a poezisra, mint alávaló; gyermekjátékra, másfelől a poéták vagy inkább versfara-gók, megvetve s alacsonyan gondolkoznak a philosophiáról». (*A magyar nyelvnek mostani állapot járói.* 1806. 122-4. 1.) Kiss János előtt a német költői s filozófiai nyelv együttes fejlődése lebeg: a nagy német költők (Klopstock, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, a rohiantikuaok stb.) egyben mind filozófusok is,

⁴ Figyelmező. 1839. évf. 664.' 1.

⁵ *Philosophiai Pályamunkák.* I. kötet 1835.

⁶ Hetényi János: *A magyar philosophia történetírásának alaprajza.* Tudománytár II. 1837. 153. 1.

⁷ Hetényi János: *A lélektudománynak nevelési fontosságáról.* 1844. (*Philos. Pályamunkák.* II. köt.) T5eke Kristóf: *A télektudomány viszonya a neveléshez.* 1845. (*Philos. Pályamunkák.* III. köt.) Wargha István: *A lélektudomány hatása a nevelésre.* 1846. (*Philos. Pályamunkák.* III. köt.)

⁸ *Philosophia novum in usum Universitatis et Academiae per regnum Hjitngariae.* Budae, 1796. L. Fvejér György: *Hist. Acad. Scient.* 1835. 111. 1.

⁹ *M. Tud. Társ. Évkönyvei.* I. 1833.

¹⁰ Szilasy János: *Irány.* *M. Tud. Társ. Évk.* I. 1833. Kállay Ferenc: *A philosophia tárgya, célja és hasznainak fővonalai.* Tudománytár. 1834. I. 3-46. 1.

¹¹ Kállay Ferenc: *A philosophia fordulópontja Franciaországban.* Tudománytár. 1834. II. 125-196. 1.

¹² Nyiry István: *A tapasztalati lélekismeretből lehozott széptudomány.* Tudománytár. 1834. I. 162-182. 1.

¹³ Nyiry István: *Nőjogtan. A szépnem természeti jussainak alaptudománya.* *M. Tud. Társ. Évk.* 1835.

¹⁴ Horváth Cyrill: *A philosophiai rendszerek méltatása. M. Tud. Társ. Évk.* 1837.

¹⁵ Hetényi János: *Az ész és philosophia fölségéről. M. Tud. Társ. Évk.* 1840–42. Szépélettan vagy az egyezményes rendszerre épített felsőbb philosophia. *Athenaeum.* 1841. *A társadalmi élet szépsége az egyezménytan világánál földerítve. M. Tud. Társ. Évk.* 1843.

¹⁶ Kőteles Sámuel: *A philosophia encyclopaediaja.* Nagyenyed, 1829. 141. sk. lk. V. ö. Bartók György: *Adalékok a magyar philosophia történetéhez. Athenaeum.* 20. évf. – Magda Sándor: *A magyar egyezményes philosophia.* 1914. 20–42. 1.

¹⁷ W. Tr. Krug: *Fundamentalphilosophie.* 1803. 93. 1.

¹⁸ Hetényi János: *A magyar Parthenon előcsarnokai.* Akadémiai felolvasmányai barabari alaprajzolta H. J. Pest, 1853. 39. 1.

¹⁹ Erdélyi János, az egyezményes rendszer hegelianus bírálója, nagyon is kétségbevonja a görög s a magyar észjárás egyező voltát. «Csak a költészetet hozom fel! Nem megfűrésztöttük-e azt is Hümettus minden illatában, mézharmatában; mégsem volt szánk íze szerinti. Addig játszott velünk a görög képzelődés, hogy utoljára sem értettük. Bölcsészetben még akaratosb a szellem. Mert úgy hiszi, hogy ami jó s megragadni való volt a görög világnak ember-, isten- s természetismeretéből, megvan, él a mai kor tudalmában; hogy az folyvást működik bennünk s hatja gondolatunk világát. Az emberiség a férfikorba is felhozta magával ifjúkori gondolkodásából, ami benne életrevaló volt . . . ; a patakot senki sem téríti vissza kútfejéhez. Vagy az emberiség élete mind azóta hiába folyt, története hiába nyilatkozott volna?» (*A hazai bölcsészet jelene.* 1857. 136. 1.) Ez a Hegel történetfilozófiájának hangja, mely az emberi szellem fejlődésében szükségképi fokokat állapít meg: a ma filozófiája, így a magyar filozófia sem térhet vissza többé a görögökhöz.

²⁰ U. o. 44. 1.

²¹ Hetényi János: *Gróf Széchenyi István, mint nemzeti nagynevű bölcselőnk jellemzése. Magyar Akad. Ért.* 1850. 135–144. lk. – Az Akadémia Hetényi J. emlékére Ekelen 1913-ban emlékoszlopot állított föl. L. *Akad. Ért.* 1913. 605–611. Ugyanitt 1. Pauler Ákos emikébeszédét.

²² Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a magyar philosophiához.* 1839. 296. 1.

³³ Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira.* 1843.

²⁴ Szontagh Gusztáv: *A magyar philosophia alapelvei és jelleme.* *M. Tud. Társ. Évk. V. köt.* 1838–40. Értekezések. 118. 1.

²⁵ Szontagh Gusztáv: *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei.* Pest, 1855. *A magyar Parhenon alapjai.* (*Magy. Akad. Ért.* 1856.) *Magyar Philosophia.* (*Magyar Múzeum.* 1857.) *Eszmecsere az egyezményes bölcsészet körül.* (U. ov.) *Az egyezményes elv és alkalmazása, a philosophia lpilön tanaira.* (U. o.)

²⁶ 1847 jún. 14. ülés. *Magy. Akad. Ért.* 1847. 152-5. 1.

²⁷ Erdélyi János: *A hazai bölcsészet jelene.* 1857. 10. sk. lp.

²⁸ U. o. 9., 16. 1.

²⁹ Szontagh: *Egyezményes philosophia.* 28-29. 1.

³⁰ Hegels Werke. *Encyklop.* 527. 1.

³¹ Erdélyi i. m. 39. 1.

³² U. o. 42: 1.

³³ G. Husztiné Révhegyi Rózsa: *Erdélyi és Hegel.* *Buda-pesti Szemle.* 1917. 170. köt.

³⁴ A materializmus nálunk is élénk visszhangra talál, főképp a fiatalság körében. Büchner hírhedt könyvét a fiatal b. Láng Lajos fordítja magyarra: *Erő és Anyag.* Tapasztalati-természetbölcsészeti tanulmányok közérthető modorban, írta Büchner Lajos. Többek közreműködésével fordította Láng Lajos. Lipcse, 1870.

³⁵ L. az *Akad. Ért.* 1850–1872. évfolyamait.

³⁶ Haberern Jonathan: *Aristoteles és befolyása az új bölcsészetre és az életre.* *Érték, a philos.* osztály köréből. III. 1867. – *Aristoteles három könyve a lélekről.* 1865. – *Aristoteles Politikája.* 1869. – *Aristoteles Nikomachoszhoz címzett Ethikája.* 1873.

³⁷ *Magyar Akad. Ért.* 1847. 85. 1.

³⁸ *Apáczai Csere János bölcsészeti dolgozatai.* 1867.

³⁹ Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon.* *Buda-pesti Szemle.* 1865-7. (3-7. kötet.) Újra kiadva: *Filoz. írók Tára.* 1885.

⁴⁰ Somogyi Károly: *A bölcsészet lényege- és feladatáról.* Pest, 1859. – Molnár Aladár: *A philosophia mint külön tudomány.* *Érték, a philos.* osztály köréből. VII. Pest, 1868. – Domanovszky Endre: *A bölcsészet szükségképi tudomány.* U. o. 1872.

⁴¹ Brassai Samu: *A módszerről*. I. 1867. 4. 1. Érték. a philos. osztály köréből. IV. sz.

⁴² Horváth Cyrill: *A philos. módszerek jelen állapot járói*. Érték, a philos. osztály köréből. I. sz. 1867. 24. 1. – *A philosophiai módszerek akadályairól*. U. o. VIII. és IX. szám.

⁴³ Brassai Samu: *A módszerről*. I. rész. 1867. – *A módszer és némi alkalmazásai*. II. rész. 1869. – III. rész. 1869. Érték, a philos. osztály köréből. IV., X. és XI. sz.

⁴⁴ Brassai Sámuel: *Logika lélektani alapon fejtegetve*. Pest, 1858. Ugyanebben az évben az Akadémia egy psychologiat is kiad. Szálai Istvántól: *Tapasztalati Lélektan*. Pest, 1858.

⁴⁵ Domanovszky Endre: *A logica fogalma*. Érték, a bölcsészeti tudományok köréből. II. köt. IV. szám. 1876. 12., 79. 1. V. ö. Alexander Bernát: *Emlékbeszéd Domanovszky Endre felett*. 1901. (Akadémia).

⁴⁶ Kállay Ferenc: *A phüosophia fordulópontjai Franciaországban*. Tudománytár, 1834. II. 125–196. 1.

⁴⁷ Bartók György: *Böhm Károly*. (Naplójegyzetek.) Athenaeum. 1912. 3. 1.

⁴⁸ Böhm Károly: *Az értékelmélet feladata és alapproblémája*. Értekezések a bölcs. tudományok köréből. III. köt. 4. sz. 1900.

⁴⁹ Böhm Károly: *Axiologia vagy értékéktan. Az Ember és Világa*. III. köt. '1906.

⁵⁰ Böhm Károly: *A megértés, mint a megismerés középonti mozzanata*. Értekezések a bölcs. tud. köréből. III. k. 6. sz. 1910.

⁵¹ Alexander Bernát: *Kant. Élete, fejlődése és philosophiája*. I. köt. 1881. – Kant Prolegomena] minden lehető metaphysikához. 1887. (*Filoz. Írók Tára.*) – Alexander Bernát és Bánóczi József: *A Tiszta Ész Kritikája*. 1891. (*Filoz. írók Tára.*) 2. kiad. 1913. – V. ö. Alexander B.: *Bánóczi József. Emlékkönyv Bánóczi J. születése hetvenedik évfordulójára*. 1919. 1–38. 1.

⁵² Medveczky Frigyes: *A nemzetközi jog elmélete Kant phüosophia ja szerint*. 1881. Értekez. a társ. tud. kör. VII. 1. sz. – *A normatív elvek jelentősége az etikában*. Akad. székfoglaló. 1889. Érték, a bölcs. tud. kör. III. k. 1. sz. – *Társadalmi elméletek és eszmények*. 1887. (A M. T. Akad. könyvkiadó-váll. – *Tanulmányok Pascalról*. 1910. Érték. a bölcs. tud. kör. III. k. 7. sz. – *A római stoicismus társad. elméletei*. 1913. Érték, a philos. és társ. tud. köz. I. köt.

4. sz. – V. ö. Komis Gyula: *Medveczky Frigyes emlékezete*. Athenaeum. 1915. évf. Pauler Ákos: *Medveczky Frigyes emlékezete*. 1917.

⁶³ Pauer Imre: *A philosophiai kutatás újabb segédeszközei*. Athenaeum. 1892. I. köt. 1-19. 1. – Továbbá: *Ujabb álláspont, módszer és irányelvek az etikában*. 1886. *Érték, a bölcs. tud. kör.* III. köt. 2. sz. – V. ö. Brassai S.: *Az igazi pozitív philosophia*. 1896. *Érték, a bölcs. tud. kör.* III. köt. 3. sz. 3–7. lk.

⁶⁴ Pauler Ákos: *Az ismeretelméleti kategóriák problémája*. 1904. *Érték, a bölcs. tud. kör.* III. köt. 5. sz. – Később: *A logikai alapelvek elméletéhez*. 1911. – *A fogalom problémája a tiszta logikában*. 1915. *Érték, a philos. és társ. tud. kör.* I. köt. 1. és 5. sz. – V. ö. Kornis Gyula: *Uj magyar philosophiai rendszer*. Minerva. 1922. I. évf.

⁵⁵ Prohászka Ottokár: *Az intellectualismus túlhajtásai*. 1910. *Érték, a bölcs. tud. kör.* III. köt. 8. sz.

⁵⁶ Palágyi Menybert: *Az ismeretlen alapvetése*. Az Akadémia támogatásával. 1904.

ÚJ MAGYAR FILOZÓFIAI RENDSZER.

PAULER ÁKOS filozófiája.
(1922.)

I.

1. Valamennyi kor tipikus filozófiája a kor egész élő lelkiségének és kultúrájának mintegy elvont fogalmi visszhangja. Nem véletlen, hogy a mulandó javakat megvető stoicizmus éppen a szerte-zúlló antik világ leghatékonyabb filozófiája; a középkor nem hiába vonzódik az objektív aristotelizmushoz s alkotja meg belőle a skolasztikát, mely a kor transzcendens észjárásának tükrözése. A már újkori ember szólal meg egyrészt Bacon-ban, ki szerint a «tudomány hatalom», a természetet megfigyeléssel, tudással kell legyűrnünk, másrészt Descartes-ban, aki «cogito»-j ával az egyéni ész erejének érvényesítését követeli. Mindkettőjük filozófiája koruk legmélyebből gerjedező igényeinek elméleti bejelentése. Leibniz derűs rendszere az optimista barokk kultúra tükre. A XVIII. század kulturális és politikai tartalma kristályosodik ki a felvilágosodás racionalizmusában, mely folyton a szabadságról és az emberi egyenlőségről

elmélkedik. A XIX. század hirtelen kibontakozó természettudományi kultúrája s ennek elspecializálódása önkénytelenül megtalálta a maga filozófiai formulázását a pozitivizmusban, mely csak tényeket s törvényszerűségeket akar ismerni és lemond az ész minden igényéről a tapasztalást túllepő spekulációkra. A társadalom gazdasági és technikai átalakulása rendszeres fogalmi kifejezésre a marxizmusban jutott. Viszont a nietzsche-i individualizmus hirtelen föllendült kultusza a kor lelkének magáraeszmélése és önvédelme a mindent egyformán laposra esztergályozó, uniformizálni törekvő szocializmus ellen.

Némi eredménnyel kecsegtetne annak vizsgálata, miképpen jutott a magyar lélek és kultúra koronkint a filozófiában öneszméletre. Minthogy műveltségünk nagyrészt idegen kultúrák aszimilációja volt s a latin nyelv útján többnyire az egyetemes európai kultúrába volt beágyazva, természetes, hogy műveltségünk fogalmi, filozófiai lecsapódása is idegen nyomokon ment végbe. A különböző korbeli vallási, tudományos és művészeti mozgalmakat s az ezeket tudatossá tevő filozófiát a külföldi egyetemeken sűrűn járó magyaroknak mindig volt alkalmuk hozzánk átültetni. A középkor végén Duns Scotus nominalizmusa megtalálja a maga magyar szóvivőjét *Temesvári Pelbártban* és viszont a thomismus a maga védőjét *Fekete Péterben* Mátyás alatt; *Descartes* és *Comenius Apáczaiban*, *Leibniz Cörver* báróban és *Benyák Bernátban*, a XVIII. század racionalizmusa *Bessenyeiben* és egy sereg aufklaeristában hamar megkapja a maga visszhangját. *Kant* körül még életében eleven és hosszú vita indul meg nálunk; *Hegel* hatását

úgyszólván azonnal megérzi nemcsak filozófiai, hanem történelmi s jogi irodalmunk is, a pozitivizmus pedig az ötvenes évektől kezdve egészen századunk elejéig rányomta tudományos életünkre a maga egyetemes bélyegét. A neokantianizmus évtizedeken keresztül megtalálta a legújabb időkig a maga képviselőit. Közben – a múlt század közepén – félreértve a nemzeti szellemnek a filozófiában való szerepét, akad vállalkozó, aki egy magyar filozófiai rendszer («egyezményes filozófia») megalkotásának szertelen igényével lép föl. Az eredmény egy naiv és dagályos kalobiotizmus, szétfolyó életfilozófia, mely minden, csak nem rendszer.

2. A magyar kultúra talaján eddig csak két jelentékeny és önálló, zárt filozófiai rendszer termett. Az első *Böhm Károlyé*, aki a nagy német idealizmus hagyományaiból, főképp *Fichtéből* kiindulva, csodálatos éleseméjűséggel és szívóssággal, egy élet hosszú munkájával szövi ki a maga hatalmas gondolathálóját, melybe a világot, mint egészet, egységesen tudja befogni. Rendszere *szubjektív idealizmus*, mely szerint a világ az Énnek öntudatlan produktuma. A másik rendszer, mely éppen ellenkezőleg, *objektív idealizmusnak* minősíthető, nemrég látott napvilágot *Bevezetés a filozófiába* szerény címen (I. kiad., 1920. 2. jav. kiad. 1921.). Az egész könyv természetének, minthogy *Pauler Ákos* eredeti s minden irányban teljesen kiérlelt rendszerét tartalmazza, inkább megfelelt volna *A filozófia rendszere* elnevezés; Lotze, Hartmann, Wundt stb. ilyen természetű műveinek *System der Philosophie* a címe.

Mielőtt *Pauler* rendszerét elemeznők, pillantsuk át előbb azt az utat, mely e rendszer kialakulásá-

hoz vezetett. A fejlődésnek ez a dinamikája rendkívül tanulságos, mert *in nucleolo* magában rejtí az utolsó negyedszázad gondolkodásának irányát és történetét.

Amikor Pauler a kilencvenes években filozófálni kezd, a filozófiában két, egymást több szempontból jól kiegészítő irány uralkodik: a *pozitivizmus* és a *neokantianizmus*. A pozitívizmus a «tények» fetisizmusát üzte: a tények minden végső magyarázatára vonatkozó föltevést «metafizikainak» bélyegzett, mely a kérdést a tudománytalan misztikába tolja. A tudomány célját csak a változások törvényszerűségének megállapításában látta, mely minden «spekulatív», nemtapasztalati mozzanattól meg van tisztítva. *Comte* tudományelmélete és *Herbert Spencer* biológiai világfelfogása volt ekkor döntő a kor gondolkodásában.

A másik irány, a neokantianizmus, mely ebben az időben részben már *Kant*-filológiává laposodott, Kantnak főképp azokat a gondolatait toltá előtérbe, melyek negatív, antimetafizikus természetűknél fogva jól illettek bele a pozitívizmus programjába: így a tudás határainak szigorú kijelölését, tudásunk szubjektív meghatározottságát, minden sajátos metafizikai spekuláció elutasítását. A kor szelleme mindazzal szemben, ami a világnézet pozitív fölépítésére való, elutasító módon viselkedett. A filozófia úgyszólván ismeretelméletre redukálódott: Nietzsche szerint «félénk tartózkodástanná» törpült. Így, ezen a negatív területen, pozitívizmus és kriticizmus összetalálkoztak. Volt is kísérlet rendszeres egyesítésükre: az empiriokriticizmus.

Pauler is első műveiben a pozitívizmus és a

kriticizmus összeolvasztásán fáradozott. A *természetfilozófia fogalmáról és feladatairól* (1898) írt munkájában a kriticizmus szellemében az ismeretelméletet minősíti «a legfőbb filozófiai tudománynak». A természetfilozófia sem egyéb, mint «az ismeretelmélet egy alosztálya, helyesebben ez utóbbi eredményeinek a természettudomány tartalmára való alkalmazása. A természetfilozófia tulajdonképpeni föladata: ismeretelmélet és természettudomány összekapcsolása». (28. 1.) Ugyancsak a kriticizmus szellemében erős hangsúllyal visszautasít minden *metafizikát*, mert szerinte «minden metafizika közös vonása azon nyíltan kimondott vagy öntudatlanul alkalmazott tétel, hogy gondolkodásunk empirikus tartalom nélkül is ismerhet s így bizonyos tekintetben öntermékenyítő funkció, mely oda is hatolhat és realitásokat fölfoghat, ahová a tapasztalat tartalma nem kíséri és nem kísérelheti.» (30. 1.) Az akkori filozófiai irányzat szellemében a kriticizmus e két jellemző vonása mellett erősen jelentkezik nála a pozitivizmus *biológiai* iránya is, mely *Spencer* nyomán mind a filozófiát, mind a szaktudományokat (a szociológiát, pszichológiát is) áthatja. Pauler a természetfilozófia lényegét az élet fogalmában keresi; de szerinte «a biológiai szempont egyúttal az egész filozófiának s így minden tudománynak direktívája, mely ismeretünk minden ágát mint egyazon életteljes törzs hajtását mutatja be. Az emberi tudásnak tehát egy feladata van: az *élet problémája* s célja ennek nagy törvényeit fölkutatni s kiterjeszteni ismeretünk minden mezejére». (110. 1.) Az anyag és energia megmaradásának elvét azonosítja a létért való küzdelem

princípiumával, mert hisz mindkettő a valóság-
nak ugyanazt a törekvését fejezi ki: a létben-
maradást. A pozitív bölcészet kritériumának épp
azt a szükségszerűségét tartja, mellyel a tudat-
életet is egész megjelenési formájában és minden
tartalmában mint élet jelenségek kibontakozását
fogja föl. (103. 1.) Az erkölcsöt is szerinte mind-
addig nem érthetjük, amíg benne öntudatos eélra-
törekvést és nem öntudatlan szükségletből fakadó
élet jelenséget látunk. (107. 1.)

Ugyanebbe a körbe tartozó, de jóval nagyobb
súlyú, a maga idejében egyik legkiválóbb munka:
Az ismeretelméletig kategóriák problémája. (1904).
Ebben Pauler kifejti, hogy a pozitív tudományok
bizonyos alapfogalmakon épülnek föl, melyeket
tovább már nem bonthatnak föl, hanem elemi
kiindulópontokul kénytelenek elfogadni. Ezeket
ismeretelméleti kategóriáknak nevezi, mert oly
általános fogalmak, melyek által ismerésünk tár-
gyait rendszerezük. Különösen nagy jelentősége
van nála a változás alapkategóriájában foglalt
szűkebbkörű kategóriáknak, mert ezekre építi föl
a pozitív elvont tudományok rendszerét. Ez a
rendszer lényegében a tudományoknak *Comte-é*
hierarchiája a megfelelő' korrekciókkal (pl. a pszi-
chológiának is hely jut benne). Annyi specifikus
pozitív tudományt különböztet meg, ahányféle
sajátos, már másra vissza nem vezethető változás-
nemet találunk valóságunkban. Ez a munka is
még a pozitivizmus és kriticizmus egybeszövésén
fáradozik; bennünket azonban itt Pauler később
kialakult rendszerének fejlődése szempontjából
kettő érdekel. Először is már megcsillan benne a
metafizikai pluralizmus gondolata: Pauler már

itt küzd *Herbert Spencer* monisztikus hajlandóságai ellen (35. 1.); kijelenti, hogy «a kritikai filozófiának le kell mondania mindennemű metafizikai monizmusról, ha a Valóságot s nem szegényes fikciókat akar megismerni.» (125. 1.) Másodszor: már kezd küzdeni a *pszichologizmus ellen*. Kiemeli, hogy az ítélet igazsága nem vezethető le az ítélet lelki magyarázataiból, hanem sajátos, logikai dimenzióba tartozik. Azonban ekkor még a pszichologizmus következményeit nem gondolja konzekvensen keresztül. Azt mondja ugyanis, hogy «bármennyire különbözzék is az ismerés lélektani folyamata annak logikai, érvényességi mozzanatától, e kettőt nem lehet elválasztani, mert oly ig amely önmagában léteznék, függetlenül minden ismeréstől, mely azt megformulázná, voltaképp misztikus föltevés, amely nem magyaráz semmit, sőt ellenmond mindannak, amit az igazság megismeréséről tudunk. Mert bizonyos, hogy miután az igazságot csak az általunk adott formulázásban ismerhetjük, minden igazság, amelyet megismerhetünk, szükségképpen viszonylagos és szigorúan véve az abszolút igazság fogalma ellenmondást zár magába.» (9. 1.) Pauler másutt is hangsúlyozza, hogy az igazság érvénye független annak formulázásától, jóllehet az igazságot csak abban az alakban ismerjük, amelyet mi adunk neki. «Az igazságot tehát nem mi teremtjük, de mindig mi formulázzuk, vagyis *mindig viszonylagos*.» Ezeket a sorokat nem azért idézzük, hogy mutogassuk azokat az ellenmondásokat, melyek e régebbi nézetek s Pauler mai rendszerének logikai szegletkövei között fönnállanak, hanem azért, hogy rámutassunk azokra a súlyos küzdelmekre, melye-

ket a gondolkodásnak vívnia kell, míg lassan keresztül tudja magát törni a homályon, mely az igazságot eltakarja. Eégebbs munkáink gondolataink temetői; e gondolatsírokban mai eszméink őseit fedezzük fel, kiknek haló porai árán születettek meg mai gondolataink. Kant fejlődésének is volt egy «vorkantische Periode»-ja, mikor az ő hatalmas géniusza is egészen a lapos Wolff-rendszer kereteibe illeszkedett, míg végre ezeket szétfeszítve, de rajtuk fejlődve, megalkotta a maga eredeti gondolatépületét.

Bár az igazság fogalmának a pszichológiai síkból való kiemelése Paulernél még csak félig ment végbe, ennek alapján máris fontos analógiákra jutott, melyek mai *platonizmusának* is alapvető elemeit szolgáltatják. Hangsúlyozza ugyanis az igazság és az értékek hasonlóságát: az utóbbiak éppoly függetlenek az értékelés lelki mozzanataitól, mint az igazság érvényessége az ítélet folyamatának lélektani dimenziójától. «Akármint is gondoljunk az esztétikai vagy erkölcsi érzelmek időbeli létrejövéséről vagy ezek lélektanáról, a szép és jó egyenlőképp szép és jó marad. Rafael képei szépek maradnak s mitsein veszítenek benső értékükből, ha az esztétikai gyönyört akár Darwinnal a nemi életből származtatom, akár Platónnál égi eredetűnek is vallom . . . Így vagyunk az erkölcsi értékekkel is. Az önfeláldozás nemes marad, vagyis valódi értéke nem érintetik azáltal, ha a létért való küzdelemből származtatjuk, akár isteni eredetűnek valljuk». (43. 1.)

3. E gondolatok, melyek Pauler rmai rendszerének mintegy összejtjei, már teljes világosságban s végső következményükig átgondolva jelennek meg

Az etikai vnegismerés természete c. művében (1907), melyet, mint az etika ismeretelméleti alapvetését, azért írt meg, hogy kimutassa azoknak a törekvéseknek jogosulatlanságát, melyek az etikát a pszichológiára, a szociológiára vagy a biológiára, sőt általában a «természettudományra» akarják építeni. Itt már a logikai elvek mint minden lehető tapasztalás előfeltevései jelennek meg. Nyíltan fölveszi a harcot a pszichologizmus ellen mind a logikában, mind az értékelmélet területén. Az egyéni gondolkodás mint lelki folyamat az észnek csak ratio cognoscendi-je, de semmi esetre sem egyúttal ratio essendi-je, ahogyan minden idők pszichologizmusa hitte, azt tanítván, hogy a logika nem egyéb, mint a pszichológia egyik fejezete. Itt már az ész úgy jelenik meg, mint minden létező fogalmának logikai előfeltétele. (14. 1.) Itt már a legélesebben küzd Pauler minden relativizmus ellen: az igazság, jóság és szépség abszolút, azaz magukban érvényes önértékek, melyek nélkül a relatív értékeknek sincsen semmiféle értelmük.

Pauler fölfogásának fejlődése nem valami elszigetelt lelki átalakulás eredménye. Ezeknek az egyéni változásoknak pszichogenetikája bizonyos általános jellegű változásokra utal, melyeken a filozófia a század fordulóján keresztülment. A pozitivizmus és a kriticismus már alig tudta átlábolni a XIX. és a XX. századot elválasztó árkot. A pozitivizmus úgyszólván elvesztette virulenciáját fő. *Spencer* halálával (1903); az ő sírköve körülbelül a pozitivizmus önálló életének is záróköve. De a Kant-centenariumnak ugyanebben az időben (1904) lefolyó ünnepélyében a neokantianiz-

mus is mintegy kiélte magát. Azóta a criticizmusnak, mint ilyennek, új adeptusai nem támadtak, legföljebb a régi neokantianusok szőtték tovább a figyelmet mind kevésbé lekötő elméleteiket. A neokantianizmus egyik, ú. n. badeni szárnya azonban életképes maradt, mert a terméketlen ismeretkritikán túl pozitív feladatra vállalkozott. Ez *Windelband* és *Rickert* értékelméleti irányzata, melynek jelszava: Kant verstehen, heisst über ihn hinausgehen! Nyilvánvalóvá lett, hogy az ismeretkritikával való egyoldalú foglalkozás a neokantianizmus belső elszegényedését idézi elő. Így lépnek az *értékproblémák* előtérbe. Eickertnek az időtlenül érvényes, abszolút értékekről szóló elmélete kétségkívül Pauler gondolatfejlődésének egyik jelentős erjesztő eleme volt. Főnnebb jelzett munkájában Pauler már Kant etikai vizsgálódásainak elégtelenségét hangoztatja: Kant etikai rendszere sokkal dogmatikusabb jellegű, semhogy azokat kielégíthetné, akik a kritikai bölcsészet programját magukévá tették. Ezért vizsgálja meg újból az etika ismeretelméleti alapjait.

4. A másik lökést *Husserl*-nek nagyhatású logikai vizsgálatai (1900) adták meg, részint közvetlenül a pszichologizmus ellen való küzdelmével, részint közvetve azzal, hogy *Bolzano*ra, mint a logikai idealizmus első öntudatos képviselőjére erősebb hangsúllyal hívta föl a figyelmet. Bolzano építette ugyanis ki először az önmagában megálló, a gondoltságtól független igazságnak logikai elméletét. Ez valóságos fermentum cognitionis-szá vált Pauler tiszta logikai álláspontjának kibontakozásában. Minthogy Bolzano is, *Husserl* is a tiszta logika terén inkább csak általánosságban

mozgott, Pauler arra vállalkozott, hogy a logisztikus felfogásnak valamennyi következményét a végső részletekig levonva, a tiszta logika egységes rendszerét minden irányban következetesen kiépítse. A logika, az igazság legáltalánosabb formai föltételeinek elmélete. Pauler e föltételek közül a legnagyobb jelentőségűeket, de egyszersemind az eddigi logikában leginkább elhanyagoltakat: a *logikai alapelveket* vette először tüzetes vizsgálat alá (*A logikai alapelvek elméletéhez.* 1911.), mert hisz ezek érvényessége minden lehető tétel érvényességének végső formai föltétele, ezek aprioritásán alapul a logika autonómiája, a logikai idealizmus álláspontja. Azt találta, hogy e logikai vizsgálatnak specifikus módszere van, mely mind az indukciótól, mind a dedukciótól különbözik: valamely tétel érvényességéből ennek logikai előfeltételeire következett. *Sigwart* nyomán e módszert elnevezte *redukciónak*. Ebben később – mint látni fogjuk – nemcsak a logikának, de általában a filozófiának sajátos módszerét ismeri föl. Segítségével három logikai alapelveket állapított meg: az *azonosság*, az *összefüggés* és az *osztályozás elvét*. Ezeket majd később, rendszerének elemzése kapcsán fogjuk megvizsgálni. Most csak azt emeljük ki, hogy Pauler rendszerének kialakulásában a logikai alapelveknek ez az elmélete döntő jelentőségű. Minden, ami később következik, ezen fordul meg. A logikai alapelvekben Pauler az ész és az univerzum épületének nagy kulcsát vélte megtalálni, mely az ő kezében minden misztérium zárába beletalál. Eendszerének csodálatosan zárt egységét éppen az biztosítja, hogy mindent a logikai alapelvekre, mint végső gyökerekre, tud

visszavezetni. Ezek az ő sajátos metafizikai stílusának is mindig visszatérő alapotívumai.

Pauler rendszerének kiszövéséhez kezdettől fogva mind logikai, mind különösen metafizikai szempontból a legerősebb összetartó fonalakat *Aristoteles* és *Leibniz* szolgáltatták. Aristotelesnek a *πρότερον τη φύσει* és *πρότερον προς ημάς* megkülönböztetése voltaképp a logikai és a pszichológiai sorrend függetlenségének elmélete; a logikai elvek visszavezethetlenségének s közvetlen belátásának tana Paulernél mint a «végtelen regresszus lehetlenségének princípiuma» jelentkezik (*αυαίρη σψαι*). Az aristotelesi szubsztancia-fogalom, a *potentia* és *actus*, a forma és anyag eszméje, az istenség mint első mozgató után való vágyódás, a mindenség dinamikus felfogása mind helyet talál később Pauler rendszerében, esetleg Leibniz gondolatainak közegén keresztül megtörve és módosulva. Pauler minden művét át- és áthatja Aristoteles legtüzetesebb ismerete s a nagy Stagirita mély pietáson nyugvó kultusza.

Leibniz igazság- és tudományelmélete, a szubsztanciának, mint törekvő, öntevékeny és szellemi lénynek töretlen felfogása, a létezés fogalma, a princípium *individuationis* kellő transzformációval megjelenik Pauler világnézetében is. Minden filozófus a saját típusához tartozó gondolkodóhoz vonzódik a múltban: Platon szereti Parmenidest, Sz. Ágoston Platónt, Aqu. Sz. Tamás és Leibniz Aristotelest, Hegel Herakleitost, kit viszont Aristoteles ki nem állhat. Pauler, ki előtt csodálnivaló történeti erudíciója valamennyi filozófus gondolatvilágának titkát föllebbentette (bizonyosságul csak könyvének «történeti áttekintés»-eire utalunk),

legnagyobb szeretettel és megértéssel Leibniz felé fordul, kinek – mint mondja – «bár csak körvonalozott, de mély és teljes világnézete a legjelentősebb lépés, mely Aristoteles óta az emberi gondolkodás fejlődésében történt». (Bevez. 23. 1.) Éppen ezért Leibniz műveit sohasem a gondolati archeológia szempontjából tekinti, hanem mint a filozófiai kutatás élő forrását, melyből folyton lehet és kell is merítenie.

5. Ha Paulernek immár negyedszázados filozófiai munkásságát együttesen nézzük, megragad bennünket problémafejlődésének teljesen egységes és folytonos természete, logikai rendje, szinte a *φύσει* kibontakozása. Minden következő problémája és állásfoglalása előbbi gondolatának természetes és evidens továbbszövődése. Hatalmas szisztematikai érzéke és konstruktív ereje minden gondolatát a többivel állandóan a legzártabb logikai összefüggésben és egységben fejleszti tovább. «Az egységben látó (együttlátó), a filozófus» *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός διαλεχτικός* (Állam, 537. c.) – mondja Platon. Pauler munkái különösen éreztetik, hogy a filozófia nem valami lajstromozó összefoglalás (amint a pozitivizmus hitte), hanem egységes világnép szerkesztése, a sokféleben annak az egységnek felismerése, mely a világot összetartja.

Paulerben megvan a rendszeralkotó ritka bátorsága és lendülete, ami annál nagyobb ereje, mert korunk gondolkodásából éppen ez hiányzik legjobban. Pedig a pozitivizmus és kriticismus negatív uralma után századunk eleje óta az egységes világnézet, a végső szintézis után való vágy mind hatalmasabbá válik. Korunk az emberi fej-

lődésnek egyik anarchikus időszaka, a próbálkozás nyugtalan, drámai forróságú periódusa, mely minden áron kijutást, nyugvópontot keres. A filozófiai Eros mind szélesebb rétegeket száll meg, soha a filozófia problémák iránt való érdeklődés nem volt nagyobb, mint ma. S ezt az egységes világfelfogás után való sóvárgást a divatos gondolatáramlatok mivel akarják kielégíteni és megnyugtatni? Szétfolyó élményekre, érzelmekre, teljesen egyéni meglátásokra, személyes intuíciókra alapított filozófiákkal. Hogy ezek nagy hatást tudtak elérni, az maga is a kor kultúranarchiájának, lelki káoszának jele. Bergson metafizikája a világot közvetlenül, intuitive akarja megragadni, az igazi világ nála az embertől közvetlenül átélt élet, melyet az ész csak eltorzít, merevvé és holtá tesz. Jamesnek és társainak pragmatizmusa hasonló utat jár. De lehet-e ész nélkül, a fogalmak rendszerező ereje nélkül az élmények káoszából a világnak, mint egésznek, egységes kozmoszát megalkotni, más szóval filozófiai világképre szert tenni? Ez csakis a fogalmi *rendszer* formájában gondolható. Ha a filozófia a világról való univerzális *tudomány* akar lenni, e feladatának csakis mint rendszer tehet eleget, azaz mint egységesen, elvszerűen rendezett gondolattotalitás. A világ részeinek a fogalmak felelnek meg, a világegésznek csakis a fogalmak egységes rendszere. Hisz éppen ebben rejlik a filozófia *sajátos* értéke és funkciója. A világ mint egész úgysem lehet szemlélet, élmény, intuíció tárgya. A filozófiából, ha a világra, mint egészre akar vonatkozni, az ész soha ki nem iktatható; csak az ész tud fogalmilag (s nem egyéni élményekkel és intuíciók-

kal) úrrá lenni a szemléleti tartalmak határtalan sokféléjén. Ez a diadal az ész *rendszerező* erejének győzelme. A pozitivizmus és az egyoldalú ismeretkritika lelki aszálya után az emberiség ősi metafizikai ösztöne újra jogaiba lép: a metafizika szó ma már rehabilitálódott, pedig még csak egy negyedszázaddal ezelőtt is a legszigorúbb anathema sújtotta. Azonban a föltámadt metafizika nem az ész fogalmi, rendszerező síkján mozog, hanem az egyéni szétfolyó élményeken, az érzelmek ingoványos talaján: különböző formában az élet intuiciós filozófiája, mint divatos gondolatirány, valóban *philosophic fad*, uralkodik.

Éppen ezért különösen megbecsülendő, hogy most, amikor a kor divatos gondolatáramlata lenézi a filozófia szisztematikus formáját s az «élet», «élmény», «átélés» határozatlan, szubjektív és irracionális mozzanataira épít metafizikát, vagyis az elvnelküliséget teszi meg a filozófia elvévé s amikor a filozófiai szintézist inkább csak az általános szempontok kultusza pótolja: Pauler egységes *rendszer* alkotott, melyben minden gondolat a másikkal a legzártabb logikai összefüggésben tárul elénk. Ez azért is rendkívül fontos, mert a filozófia csakis a rendszer szilárd és egységes objektív formájában alkalmas arra, hogy a kornak egységes világnézet után való erős sóvárgását kielégítse s lelkét megnyugtassa. Mennyiben alkalmas erre Pauler világfelfogása? E kérdés csak rendszerének elemzése után kaphat igazolt feleletet.

Előre kell bocsátanunk, hogy kritikai tanulmányunk Pauler rendszeréről némileg deformált képet ad, mert hisz oly relief, amelyen főképp a

bírálat alá vont részek domborodnak ki, míg a pozitív, elfogadott részek háttérben maradnak. Pauler nem «kalapáccsal filozofál» (Nitzsche), nem durva, mindent leegyszerűsítő kategóriákkal dolgozik, hanem a problémákba részletesen elmélyed, szereti a gondolati szubtilitásokat, nem hiába vonzódik újabban annyira a skolasztikához, melyben – mint a fenomenológiára és relációelméletre vonatkozó történeti vizsgálatait mutatják – mind több és ma is értékesíthető logikai finomságot fedez föl. Kénytelenek voltunk rendszerének számos, ilyen nem jelentéktelen gondolatát és szubtilitását mellőzni, hogy kellő tér jusson bíráló aggodalmaink kifejtésére.

II.

6. Pauler egész rendszerének kiindulópontja és záróköve az *igazság* fogalma. Amikor előjáróban a filozófia mibenlétét és területi beosztását vizsgálja, természetes, hogy először a *logikát* állítja oda, mint filozófiai tudományt, mely valamennyi szaktudomány munkásságának szükségképi előfeltételét: az igazság természetét vizsgálja, az egyetemes határozmányait s gondolkodásunk számára ezekből folyó normákat állapítja meg. A logika még csak azon épül föl, hogy *van* igazság; azonban ennek megvalósítására tervszerű cselekvéssel törekednünk *kell*. Ebből fakad Pauler szerint az *etikának* szükségessége: kell lennie olyan filozófiai tudományagnak, mely a szaktudományi kutatásnak, mint céltudatos cselekvésnek, előfeltevéseivel foglalkozik. Hasonlóképpen folyik a szaktudományi munkásságból az

esztétika szükségessége. A tudománynak ugyanis a maga határtalan perspektíváival, megkapó szisztematikájával, mely az igazságok harmonikus összerendezéséből támad, esztétikai értéke is van. A tudomány műalkotás is: az esztétika tehát «azoknak az előfeltevéseknek rendszeres vizsgálata, melyek a tudománynak mint műalkotásnak értékességét is szabályozzák».

Első pillanatra igen meglepő, hogy Pauler az etika és esztétika létjogosultságát és föladatkörét a szaktudományi munkásságból mint cselekvésből és műalkotásból vezeti le. Vajjon azonban az etika és esztétika csak azzal foglalkoznék, hogy a szaktudományi kutatás bizonyos értékbeli előfeltevéseit nyomozza ki? Az erkölcsi értékű cselekvések körének viszonylag csak kis szegmentuma az, mely a tudományos munkásságra, mint a teoretikus igazságok önzetlen, őszinte, állhatatos, bátor és alázatos kutatására vonatkozik. Ugyanígy az esztétikai jellegű alkotások között nem a megkapó logikai architektónikája tudományos rendszerek az elsők, hanem a képzőművészeti, zenei s költői művek. Paulernek az etika és esztétika fogalmát ily rendkívül szűkkörűen megállapító felfogása részben érthetővé válik akkor, ha figyelembe vesszük, hogy egész rendszere az igazság, mint őserték körül forog: kimutatni iparkodik, hogy a jó és szép nem egyéb, mint az igazságnak sajátos megjelenése. Ugyanis az erkölcsiség – amint később látni fogjuk – lényegében az igazságnak, mint megvalósítandó eszménynek kultuszában áll; a szépségben pedig Pauler ugyancsak az igazságnak jellegzetes, individuális, intuitív tartalomban való megjelenését ismeri föl.

Igazában csak egy értékeszme van: az igazság, mely tiszta értékelméleti sorrendben előfeltétele a jónak és a szépnek is, mert hisz «azáltal jó és szép valami, hogy a jóságát és szépségét kifejező tétel igaz s csak azáltal létezik a létező, mert a létezését jelentő tétel igaz». Ha azonban erre az értékelméleti álláspontra helyezkedünk is, s a jót és szépet az igazság függvényének tartjuk, akkor is az etika és esztétika fönnbbi meghatározását, mely e diszciplínákat a szaktudományi kutatás előföltevéseinek vizsgálatára korlátozza, egyoldalúnak és szűkkörűnek kell minősítenünk. Hisz éppen arról van szó, hogy az igazság nemcsak tudományos, azaz logikai formában jelenik meg, hanem a jó cselekvésekben s a szép alkotásokban is. Ezeknek pedig a tudományos kutatás csak egyik területük.

A szaktudomány a tapasztalásban adott valóság vizsgálata közben öntudatlanul már egy csomó előföltevére épít a valóság, a létezők általános természetére vonatkozóan. Ezeket vizsgálja és rendszerezi a *metafizika*. Mivel pedig az eddig jelzett négy filozófiai tudományág mind «dolgokkal», «tárgyakkal» foglalkozik, kell lennie olyan filozófiai diszciplínának is, mely ezeket a legeggyetemesebb szempontból vizsgálja, mely még a lét és nem-lét dualitásán «innen van», a dolgot még csak mint «ideát» tekinti. A «dolognak» ezt az általános elméletét, mely voltaképp a többi filozófiai tudománynak is alapvetése, Pauler *ideológiának* nevezte el s problémáit merész, de rendkívül termékeny újítással a fenomenológia, reláció- és kategória-elmélet s az értékelmélet címe alatt rendszerezte.

7. Van-e a filozófiának, amikor a szaktudományok végső előföltevéseit vizsgálja, e tudományok módszereivel szemben valami *sajátos módszere*? Vajjon a filozófia, midőn a maga igazságait kutatja, a gondolkodásnak ugyanazt az útját járja-e, mint a szaktudományok, vagy pedig talán e mindig felsőbbrendűnek érzett tudománynak a szellem birodalmában külön *via regiaja* van? E kérdésre való igenlő válasz Pauler filozófiájának legjellemzőbb vonása; rendszere egész organizmusának a külön filozófiai módszer a legfőbb idege, éltető ereje és egységes összetartója. E módszernek valamennyi filozófiai tudományágban való következetes, a legapróbb részletekig menő szívós alkalmazása, másrészt a filozófia történetében való kongeniális kinyomozása mutatja a legvilágosabban Pauler rendkívüli elmeélet és konstruktív képességét.

Hogy a filozófia sajátos módszerére rávezessen bennünket, előbb a szaktudományok módszereit jellemzi. Kétféle szaktudományt különböztet meg: valóság tudományt és matematikát. Az előbbit ismét leíró tudományokra, történelemre és a törvényszerűség tudományaira osztja föl. Talán nem ártott volna megjegyezni, hogy ezek között az utóbbi tudományok között nem vonhatók abszolút merev demarkacionális vonalak; ezek csak tudomány típusok, melyek többé-kevésbé összefolynak egymással, sok átmeneti forma van közöttük, logikai céljuk és eszközeik sokszor keresztezik egymást (a történelem s a törvényszerűség tudományai pl. sokszor rászorulnak a leírásra), aminek a módszer szempontjából is nagy jelentősége van. A valóság tudományoknak módszere

mindig az *indukció*, mely nem egyéb, mint a tapasztalat egyes adatainak *elemzése* s azon tapasztalati mozzanatok *összefoglalása*, melyek valamely *egészet* alkotnak. Ilyen egész vagy valamely *típus* (a leíró tudományoknál), vagy egy individuális kapcsolat, azaz *esemény* (a történelemnél), vagy végül az a *törvényszerűség*, melynek érvénye van a valóság bizonyos tárgyaira (a törvényszerűség tudományainál). Az indukció mind a három esetben tapasztalati adottságok elemzése alapján összefoglal. Az általánosítás e szerint csak egyik faja az indukciónak, t. i. az, amely a törvényszerűség megállapításához vezet; a történelem individualizáló indukciót, a leíró tudomány pedig tipizáló indukciót végez. Az indukció fogalmának ez a kiterjesztése, mely szerint az indukció tapasztalati adatok elemzése alapján mindig valamely egésznek megismerésére törekszik, termékenynek látszó új elmélet, mely azonban még tüzetesebb kifejtésre vár. Egyelőre csak néhány kevésbé jelentékeny megjegyzésre szorítkozunk. Amikor Pauler itt a típus szót használja, kétségkívül az *élő* természet tárgyaira vonatkozó leíró tudományok lebegnek előtte (példája: az anatómia is erre utal). Ezekben a típus oly ideális forma, melyet az egyes konkrét egyedek sokféle lehetséges fokban valósítanak meg. A leíró tudomány ekkor éppen a sok egyedben többé-kevésbé megvalósult tipikus tulajdonságokat s ezek összefüggését kutatja. Azonban az ásványtan is leíró tudomány, de ez nem típusokat, hanem *osztályokat* állapít meg, melyekbe bizonyos jegyek alapján valamely konkrét tárgy vagy beletartozik, vagy nem. Az osztály, nem olyan rugalmas fogalom, mint a

típus, hanem mereven vagy maga alá foglal valamit, vagy nem. A leíró tudományok nem operálhatnak tehát valamennyien a típus fogalmával, legföljebb, ha a típus fogalmának körét az eddigi szóhasználattal ellentétben a legnagyobb mértékben kiterjesztjük. Egyébként a «tipizáló indukció» nem állítható mereven szembe az «általánosító indukcióval» (12. lap), mert bizonyos fokig szintén általánosít, mikor szerkezeti törvényszerűségeket, bizonyos tulajdonságoknak (alak, nagyság, szín, a szervek száma és változata stb.) állandó együttlétét és összefüggését állapítja meg.

A *matematikát* Pauler a valóságtudomány előfeltételének tartja, mert a számok törvényei a valóságra is érvényesek. E nélkül nem volna tudományos tapasztalás sem lehetséges. Hisz az utóbbi nem egyéb, mint tapasztalati tartalmak összegezése. «Ennyiben minden tapasztalat számlálás és joggal mondhatjuk, hogy azáltal gyűjtünk tapasztalatokat, hogy a valóság mozzanatainak megszámlálhatóságában bízunk.» Azt gondoljuk, hogy ez a bizalom, mint lelki tény, nem elég erős híd arra, hogy a valóságtudományról logikai szükségképiséggel vezessen át bennünket a matematikára. Különben is a matematikának s az emberi tapasztalás pszichológiai természetének ez az összefüggése csak az aritmetikára vonatkozik. Hogyan jutunk innen kiindulva a geometriára? – Ami a matematika módszerét illeti, Pauler megállapítja, hogy itt nem valóságok analízise megy végbe, hanem szintézis: a matematika tételeit egymásból fejt ki, vezeti le; nem elemez, hanem konstruál. Ez a módszer a *dedukció*.

Pauler vizsgálódása odajut, hogy a *filozófia*

sajátos módszere nem lehet- sem indukció, sem dedukció. Az előbbi azért nem, mert már fölteszi a logikai, etikai, metafizikai stb. elvek érvényét. Nem lehet induktíve megalapozni logikát, etikát, esztétikát, metafizikát. «Induktív bölcselet»: *contradictio in adjecto*. A filozófia módszere azonban a dedukció sem lehet, mert ez bizonyos szintézisek *következményeit* fejt ki, míg a filozófia mindig valamely fogalom vagy tétel végső előföltéveiseif, tehát *előzményeit* nyomozza. Ezt az utóbbi módszert Pauler Bigwart nyomán *redukciónak* jaevezi. A logika pl. reduktív módszerrel jár el, amikor azt nyomozza, hogy ha valamit igaznak tartunk, az igazság természetére vonatkozóan milyen tételek érvényét kell már eleve elismernünk? így jut a logikai alapelvekre, mint az igazság végső előfeltételeire. Hasonlókép az etika ezt kérdezi: ha bizonyos emberi cselekvést a legértékesebbnek tartok a többi lehető cselekvésekkel szemben, milyen általános értékelvet tételvez föl eleve ez az értékelésünk? A metafizika pedig azt kutatja, hogyha valamit ténynek minősíték, ez már a létezők természetére vonatkozóan milyen általános elvek érvényét teszi föl? A filozófiai kutatás tehát mindig bizonyos tapasztalati mozzanatokból (pl. a gondolkodás vagy értékelés konkrét tényeiből) visszakövetkeztet ezek logikai előzményeire, azokra a tételekre vagy elvekre, amelyek érvényességét ezek a tapasztalati kiinduló pontok fölteszik. Aki nem élné át magában gondolatok, cselekedetek s alkotások helyeslését vagy elvetését, szóval aki nem tenne e téren konkrét tapasztalatokat: az soha sem alkothatna logikát, etikát, esztétikát, metafizikát. A redukció tapaszt-

talatból indul ki: ilyen pszichológiai értelemben – mondja Pauler – a filozófiai megismerés is függvénye az élménynek, tehát az empiriának. Ebből a *προς ημᾶς* álláspontból persze nem következik, hogy a filozófiai megismerés tartalma és érvényessége is a tapasztaláson alapú s ettől függ.

A filozófia csakis e reduktív módszer útján juthat oly autonóm tételekre, melyek logikailag már más tételekre nem támaszkodnak, tehát önmagukban evidensek, maguktól értetődőleg igazak. Ezek a redukció útján fölfedezett autonóm tételek a legbizonyosabbak is, minden egyéb, azaz heteronóm tétel érvénye ezek érvényétől függ. «így jutunk – mondja Pauler – arra a paradox tételre, hogy az összes tudományos megállapítások közül, ha egyszer fölfedeztük őket, a filozófiai tételek bírnak a legnagyobb fokú bizonyossággal. Mert hiszen a szaktudományok megállapításai mind heteronóm tételek, melyek végül a legalapvetőbb filozófiai belátásokra, azaz a filozófiai alaptételekre támaszkodnak.» Ezeket nem lehet már elemibb, őszibb mozzanatokra visszavezetni. Ilyenek a logikában az alapelvek, az etikában és esztétikában az alapértékek, a metafizikában az östények, az ideológiában az elemi adottságok.

8. Mivel a reduktív módszer Pauler rendszerének egyik legfontosabb, úgyszólván minden gondolatmenetén áthúzódó fonala, tüzetesebben kell szemügyre vennünk.

Első-kérdésünk, vajjon a redukció *valóban önálló módszer-e* az indukcióval és dedukcióval szemben? Kétségkívül. Az indukcióval szemben azon-

ban nem tartjuk Paulerrel a redukció jellemző kritériumának azt, hogy «nem szükséges több tapasztalati adatból kiindulnia, hanem egy empirikus adatra is építhet, midőn pl. bizonyos erkölcsi értékelésből indul ki s abból következtet valamely etikai elv érvényére», mert hisz akárhány indukció is van, mely egyetlen adaton épül föl. Hisz minden egyes dolog magában rejti az összes hasonló dolgok törvényszerűségét. Az pedig, hogy az induktíve nyert tétel sok vagy minden esetre vonatkozik, szintén nem eshetik a fönnbbi szempontból latba, mert a redukcióval egy értékelés alapján fölfedezett etikai elv is minden hasonló cselekvés értékességére vonatkozik. Pauler azzal is indokolja az indukciónak, mint filozófiai módszernek lehetetlenségét, hogy az indukció maga is már oly logikai művelet, mely a logikai princípiumokra épít, azok érvényéből meríti eljárásának jogosultságát: «az indukció fölteszi a logikát s így nem alapozhatja azt meg». (13. 1.) Vajjon azonban a redukció, mellyel Pauler a logikát s a többi filozófiai diszciplínát föl akarja építeni, nem teszi-e föl éppen úgy a logikai elveket, amint az indukció? Redukció és indukció között ebből a szempontból igazán nincsen különbség; pusztán ezen az alapon az indukció nem volna kirekeszthető a filozófia módszerei közül.

A redukció különbözik a dedukciótól is: míg emez a maga tételeit megkonstruálja, addig a redukció az ő tételeit fölfedezi. A redukció éppen ellentéte tehát a dedukciónak: ha emez progresszív, azaz előzményről jut a következményre, akkor amaz regresszív, azaz a következményről jut az előzményre. Éppen ez az

ellentét vezette Sigwartot a reduktív módszer felfedezésére.¹

Második kérdésünk: *a redukció a filozófiának valóban sajátos módszere-e?*

Teljesen elismerve a reduktív módszernek a filozófiában való igen termékeny alkalmazását, melynek Pauler is éppen legfényesebb eredményeit köszöni (pl. a logikai alapelvek elméletét, a kategóriák teóriáját stb.), kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy a redukció nem tekinthető a filozófia sajátos és kiváltságos módszerének, mert *a)* nem minden filozófiai vizsgálat reduktív természetű és *b)* számos szaktudomány is él a reduktív módszerrel.

a) Az első pontra vonatkozóan először is az esztétikai vizsgálódást említhetjük. Pauler az esztétika kérdéskörét a reduktív módszer értelmében formulázza meg: ha bizonyos tárgyakat szépnek ítélek s ezt az ítéletemet érvényesnek tartom, vajjon ez az értékelésem milyen egyetemes esztétikai elvek érvényét teszi fel? Pauler fölállít ilyen esztétikai elveket, ill. határozmányokat: csak oly tárgy kelthet esztétikai tetszést tudatunkban, amely szemléletileg adható s amely bizonyos egységgel és jellegzetességgel, továbbá objektivitással és irrealitással bír (152.1.). Hogyan jutott azonban Pauler ezekre az értékhatározmányokra? Forrásukra vonatkozóan azt a felvilágosítást kapjuk, hogy «e határozmá-

¹ «Der Deduktion entgegengesetzt ist das Verfahren der *Reduction*, die zu gegebenen Sätzen die Prämissen entwirft, aus welchen sie deductiv folgen könnten; sie dient, die obersten Ausgangspunkte der Deduction zum Bewusstsein zu bringen.» Chr. Sigwart: Logik. II. köt, 1911. 4. kiad. 273. 1.

nyokat nagyrészt az új kor esztétikai vizsgálódás *gyűjtötte össze*». Ez körülbelül annyit jelent, hogy az esztétika sok értébecslés alapján iparkodik megállapítani («összegyűjteni») a szépnekítelés föltételeit, vagyis azt, vajjon mit *szoktunk* megkívánni a tárgyon, hogy azt szépnek tartsuk. Ez az eljárás azonban már az indukció köreit érinti. Egyébként itt csak arra akartunk rámutatni, hogy Pauler esztétikájából hiányzik a redukív módszer valóságos alkalmazása, ami még távolról sem jelenti azt, hogy a tiszta esztétikát valamilyen «induktív tudománynak» tartjuk. Az értékismerés természete másra utal.

A fenomenológia *per definitionem* nem redukív módszerű filozófiai tudomány: «A fenomenológia lényegileg *leírás*, tehát deskriptív tudomány». Minthogy pedig «a leírás szükségképpen ítélet, értékelés, általánosítás, szóval szelekció, ebből adódik az a követendő módszer, melyet az öntudatos fenomenológiai leírásnál alkalmaznunk kell. E metódus csak abban állhat, hogy mindenkeelőtt *összegyűjtjük* azokat a dolgokat, amelyeket le akarunk írni. E *collectio* legcélszerűbb segéd-eszköze azon *szó* különböző jelentéseinek felsorolása, mellyel a leírandó tárgyat általában jelöljük. Ezt követi a tulajdonképeni leírás: . . . leírandó a tárgy maga s azután leírandó, hogy mi-
ben különbözik más tárgyaktól». E fejtegetést Aristotelesnek az «egész»-re vonatkozó fenomenológiai meghatározása illusztrálja. De hol van itt a redukció? Vajjon nem az indukció elemzéséhez hasonlít-e ez «a logikai elveken kívül más előfeltevésre nem építő leírás?»

A metafizika sem kanyarog mindig visszafelé a

redukció útján, hanem sokszor tételek szintézise alapján progresszive halad a dedukció logikai ösvényén. Példakép Pauler metafizikájából egy romantikusan hangzó gondolatot választok ki, mely Aristotelesben gyökerezik: «Létezni annyi, mint vágyódni a végső fölszabadító után». Hogyan igazolja Pauler e tételt? Nem tiszta redukció, hanem deduktív szintézis útján. A dolgok conatusára, a fejlődésre, a szubstanciák egymást gátló és serkentő hatására vonatkozó fogalmak, ill. tételek összekapcsolása, azaz a dedukció juttat bennünket arra a gondolatra, hogy a világfolyamat, amennyiben conatusok kibontakozását teszi lehetővé, nem egyéb, mint egy nagy felszabadulási processzus, mert minden szubstancia öntudatlanul vágyódik azon szubstancia után, mely mindennemű változás első kiindulópontja.

b) Mindebből kitűnik, hogy a filozófiának bár legfőbb, de nem egyedüli módszere a redukció. Viszont az is megállapítható, hogy a szaktudományok is élnek gyakran azzal az eljárással, hogy az adott tételekhez a logikai előzményeket keresik, vagyis a reduktív módszerrel. E tekintetben igen tanulságos a redukció első fogalmazójának, Sigwartnak álláspontja. A reduktív módszert ő is elsősorban a *principia demonstrandi*, a magukban érvényes logikai axiómák fölfedezésére tartotta alkalmasnak. Ebből a szempontból arra is utalt, hogy a redukció azonos az aristotelesi indukcióval (*επαγωγή*), azzal az eljárással, ahogyan Aristoteles a legfelsőbb elvekhez jut (Analyt. post. II. 19. 100 b 4). Azonban ugyanezen a reduktív úton jutunk szerinte a *matematikai* axiómákhoz is (II. köt. 306–8. 1.). Sőt, kiindulva abból, hogy minden

megfigyelt dolog és tény oly egyes esetnek tekinthető, melyben egy általános nyer kifejezést, a tudományok voltaképp redukzív eljárással élnek akkor, mikor premisszákat szerkesztenek, melyekből mint következmény az egyes megfigyelt eset szillogisztikus szükségképpiséggel következik. Amit hipotéziseknek nevezünk, azok is ilyen redukzív úton nyert premisszák, melyek helytelenek, ha következményeik a megfigyelt jelenségekkel ellenkeznek, ellenben valószínűek, ha következményeik a megfigyelt jelenségekkel megegyeznek (II. köt. 420., 446.1.). E szerint az ilyen hipotézisalkotás voltaképp egy általánosabb tételre való redukció, az általánosnak az egyesben való megnyilatkozása. A valóságtudományok lépten-nyomon használják ebben az értelemben a redukciót. Persze a filozófiai redukció végső, már magukban evidens tételekhez akar eljutni, míg a valóságtudományi redukció csak bizonyos tényeket, okokat, erőket, feltételeket nyomoz, mint előzményeket.

Mi a kritériuma annak, hogy redukció útján valóban érvényes tételekre tettünk szert? Vagy az, hogy a nyert tétel önmagában evidens (pl. logikai elv), vagy az, hogy nincsen ellenmondásban más, kétségtelenül igaz tétélekkel. Az igazságok ugyanis összefüggő rendszert alkotnak; az a nem-igaz tétel, mely e rendszerbe be nem illeszthető. Ebből az következik, hogy a redukzív módszerrel nyert nem-evidens tételek érvénye számkra mindenkor csak addig áll fenn, amíg egy másik igaz tétellel való ellenkezése ki nem tűnik. A tudományok fejlődése éppen abban áll, hogy mind több oly tételt fedezünk föl, mely az igaz-

ságok önmagában igaz összefüggő rendszerébe tartozik. Viszont azonban tagadhatatlan, hogy a reduktive nyert nem-evidens tételeket mindig fenyegeti a veszély, hogy új igazságok fölfedezése a velük való ellenkezés miatt megfosztja őket addigi «érvényüktől».

E tekintetben valóban paradoxnak kell minősítenünk azt a gondolatot, hogy «az összes tudományos megállapítások közt, ha egyszer fölfedeztük őket, a filozófiai tételek bírnak a legnagyobb fokú bizonyossággal». Ebből a szempontból különbséget kell tennünk a filozófiai kutatás ágazatai között. A reduktív módszer evidens elvekre vezet a logikában; de már sokkal nehezebben kalauzol el a metafizikában vagy az értéktudományokban. Ezek számos heterónom, evidenciára vissza nem vezethető tételein – mint látni fogjuk – sokszor megtörik a redukciónak, mint sajátos filozófiai módszernek optimizmusa. Maga a pusztá ellenmondásnélküliség, mely a még föl nem fedezett rengeteg igazságra való tekintettel mindig provizórius, még nem teljes biztosítóka az igazságnak. Csak akkor volna, ha az összes igazságok magában fénylő rendszerének kárpitja megnyílnék előttünk s nem évszázadok kellenének ahhoz, hogy végre e kárpit egy-egy részén a kutató szem valamely igazságot részlegesen megpillantson.

A XVII. században matematikai módszerrel, *more geometrico*, iparkodtak filozófiai rendszereket szerkeszteni. A XIX. század második felében a természettudományi szellem induktíve, az egyes szaktudományok eredményeinek általánosításával, próbált egységes filozófiai szintézisre jutni. Mindkettő valamely szaktudomány eljárás módját

egyoldalúan kényszeríti rá a filozófiára. Egyedül a XIX. század elején, a nagynémet idealizmusban volt meg a merészség, hogy a filozófiának önálló, sajátos módszert tulajdonítson: a dialektikai metódust. Azóta tudunkkal Pauler az első, ki megpróbálkozott ezzel a feladattal. Ha a redukció nem tekinthető is a filozófia kiváltságos eljárás módjának, de mindenesetre legjellemzőbb, mondhatnók tipikus módszerének. A filozófia a végső elvek tudománya, ilyen elvek megtalálására pedig elsősorban a redukció segít bennünket. A gondolkodás történetéből Pauler bőségesen igazolja, hogy Sokratestől kezdve minden nagy gondolkodó, habár öntudatlanul, a maga filozófiai eredményeire elsősorban a reduktív módszer ösvényén jutott.

III.

9. Pauler először a logika problémáit vizsgálja: az itt megállapított eredményeken, mint szilárd fundamentumon, épül föl gondolatépületének valamennyi szárnya. Rendszerének egyik főördeme is éppen itt található: a csak néhány alapgondolatra szorítkozó logisztikus irányt következetesen a legapróbb részletekig kiépítette. A logisztikus felfogás eddig inkább negatív irányban, a pszichológizmus kritikájában merült ki: Pauler pozitíve fölépíti a *tiszta logika* rendszerét, mint az igazság általános természetének elméletét. Ettől szigorúan különválasztva szerkeszti meg az *alkalmazott logikát*, mely a tiszta logika tanulságait vonja le abban az irányban, vajjon miképpen kell gondolkodnunk, ha azt akarjuk, hogy gondolataink az igazság természetének megfeleljenek. A

helyes gondolkodásnak ez a szabálytana a szó szoros értelmében vett gondolkodástan.

Először is kutatja az igazság legáltalánosabb formai föltételeit, mert nyilvánvaló, hogy ezektől függ mind a filozófiai, mind az egyes tudományoknak formai szerkezete, más szóval: nyomozza a *logikai^alapelveket*. Megvizsgálva az eddig ilyenekül szereplő princípiumokat, viszonylag könnyűszerrel megállapítja, hogy az ellenmondásnak és a közép kizárásának elve csak folyományai az *azonosság elvének*. Ez az első logikai princípium: «minden dolog csak önmagával azonos». Az elégséges ok elvéről kimutatja, hogy csak egy általánosabb elvnek corollariuma. Ha ugyanis a princípium rationis sufficientis azt mondja, hogy minden igazságnak logikai alappal kell bírnia, akkor már fölteszi annak az egyetemesebb elvnek érvényét, hogy nincs oly igazság, amely bármely más igazsággal össze ne függne. Minden igazság ugyanis alá van vetve a logikai princípiumoknak s így a logikai elvek közvetítésével valamennyien összefüggnek, úgy t. i., hogy annak az egységes rendszernek tagjai, melyet a logikus tételek alkotnak. Azonban az így nyert elv is («minden igazság összefügg egymással») egy még általánosabb elv következménye: «minden dolog összefügg minden más dologgal». Ez az *összefüggés elve* (pr. cohaerentiae) a második logikai alapelv. Végül Pauler a «dictum de omni et nullo» elvet is visszavezeti egy még általánosabbra, melyet mint harmadik logikai alapelvet az *osztályozás elvének* nevezett el s következő módon formulázott meg: «minden dolog valamely osztály tagja, akár mint osztályfogalom, akár mint osztálytag». Mind a

három alapelvről a pszichologizmussal szemben kimutatja, hogy ezek magukban igaz, abszolút igazságok, melyeknek tagadása is már érvényük elismerésén épül föl. Hozzájuk csatol még egy negyedik elvet, amely azonban már nem alapelv, hanem csak az előbbieket folytatja: «minden dologhoz, mint feltételezethez valami feltétlen tartozik», más szóval: nincs relativum absolutum nélkül. Ezt a *correlativitás* elvének nevezte el. Viszont ebből az a tétel következik, hogy bármely relativum föltételeit nyomozva, végül is oly *első* tagra kell bukkannunk, amelynek már nincs további föltétele, amely tehát absolutum. Ez a már Aristotelestől fölfedezett tétel, mely szerint a föltételezett dologra nézve a föltételek száma sohasem lehet végtelen, «a végtelen regresszus lehetlenségének elve».

Első pillanatra úgy tűnik föl, mintha az első és a harmadik elv vissza volna vezethető a másodikra, az összefüggés elvére, ha összefüggésen bármely viszonyt értünk, melyben a dolgok egymással állhatnak (hasonlóság, különbség, ellentét). Az azonosság is viszony, t. i. a dolognak önmagához való viszonya, tehát az azonosság elve is egy viszony- vagy összefüggés-elv. Azonban nyilvánvaló, hogy az összefüggés elve Pauler fogalmazásában az azonosság elvével szemben +t tartalmaz. Abból ugyanis, hogy minden dolog azonossági viszonyban van önmagával, még nem következik, hogy összefügg más dolgokkal. Az identitás elve az egyes dologra vonatkozik, a cohaerentia elve pedig két vagy több dolog összefüggésére. Az osztályozás elve is a dolgok összefüggését fejezi ki, még pedig az általános és az

egyes összefüggését vagy viszonyát. Az osztály szerinti viszony kétségkívül csak egyik esete a dolgok viszonyainak. A klasszifikáció elve tehát lényegében benne van a cohaerentia elvében, ennek pusztán egyik specifikációja. Hiába hivatkoznék valaki arra, hogy a novum itt az *általános* és az *egyes* fogalmai s így az osztály szerinti összefüggés oly mozzanatot is tartalmaz, mely még nincs benn a különböző dolgok összefüggésének fogalmában. Ámde – felelhetjük – minden viszony (pl. hasonlóság, különbözés) már eo ipso a dolgok osztályozását is jelenti oly dolgokra, melyek pl. hasonlók vagy különbözők, ellentétesek, szubordináltak, koordináltak stb.¹ Pauler annyit elismer, hogy a három logikai alapelv sorban fölteszi egymás érvényét, azonban minden következő elv az előzővel szemben valami új mozzanatot, többletet tartalmaz. (A log. alapelvek elméletéhez. 23. 1.) Ha azonban a második alapelv fölteszi már az első érvényét, a harmadik alapelv pedig az előző kettőn épül föl, akkor az a kérdés támad, vajjon az utóbbi elveket végső, önálló elveknek tekinthetjük-e? Miért kell akkor a correlativitás elvét már csak corollarium-szerű másodrangú elvnek s nem alapelvnek minősítenünk, amikor a klasszifikáció elve sem eredeti az összefüggés elvével szemben, mert hisz az utóbbit már feltételezi s rajta épül föl?

Az evidencia természetének szempontjából is

¹ Éppen ebből érthető, hogy a kategóriákat, mint legfőbb osztályfogalmakat Kant óta az ítéletek fajából, vagyis az alany és állítmány lehető *viszonyaiból* iparkodnak levezetni. Pauler kategória-rendszere is az ítéletek fajain épül föl. (283. 1.).

kétségkívül nagy különbség van a három alapelv között. Az első elv *közvetlenül evidens*, semmiféle bizonyításra nem szorul. A másik két alapelv azonban csak *közvetett evidenciája*. Az, hogy minden dolog minden egyéb dologgal összefügg, továbbá, hogy minden dolog valamely osztály tagja, nem egészen oly értelemben evidens, mint az a tétel, hogy minden dolog azonos önmagával, hanem az előbbieket bizonyítanunk kell, ha mással nem, legalább azzal, hogy rámutatunk a második és harmadik elv tagadhatatlanságára, vagyis arra, hogy az összefüggés és osztályozás elvét tagadó tétel is már e princípiumok érvényén épül föl.

A három logikái alapelv Pauler rendszerének három főoszlopa; ezekre illeszti csodálatraméltó logikai architektónikája triatikus menetben a rendszer valamennyi gondolattégláját. Az épület hármas tagoltságát, mely az utolsó kis eszmeornamentikáig az egységes logikai stílus harmóniáját mutatja, csak nagy ritkán váltja föl a négyes beosztás, ott, ahol a correlativitás segédelve az absolutumot követeli. Előttünk is a logikai elvek, mint a rendszer oszlopai, magukban kétségtelen bizonyossággal állnak. Azonban a második és harmadik oszlopot nem tudjuk egymástól bizonyos távolságban külön látni, hanem csak úgy, hogy mindig elfödik egymást, mert hiszen a kettő voltaképpen egy. Természetesen ha valaki a rendszer piramisa alól az egyik oszlopot kihúzza, az a veszedelem fenyegeti, hogy reádül az egész épület.

10. Az azonosság elvének Pauler szerint az a legjellemzőbb sajátsága, hogy *egy* dologra is vonatkozhatik. Így az azonosság elve szorosabb

kapcsolatban áll az egyes dolog s általában az alkotóelem fogalmával. Az összefüggés elve viszont a dolgok relációit fejezi ki. Az osztályozás elve pedig a dolgok osztályaival, tehát a kategóriák fogalmával van kapcsolatban. Végül a correlatívtás elve mind a három: az egyes dolog, a viszony s a kategória szempontjából valami végső, más dologtól már független absolutumot követel. Ebből Pauler szerint szükségképpen következik, hogy minden tudománynak alapjában csak négyféle problémája van: 1. az alkotóelemek, 2. a relációk, 3. az osztályok, vagyis a kategóriák, 4. az absolutum problémája. Mindennek gyökere pedig a három logikai alapelv s ezek említett folyománya, a correlativitás elve.

E gondolatot Pauler először a tiszta logika problematikájának taglalásában alkalmazza. Itt az első probléma az, hogy melyek az igazság alkotóelemei? Ezek a fogalmak, melyeket a tiszta logika körében Pauler találóan logizmáknak nevez. A második probléma az, hogy ezek a logizmák mily viszonylatban alkotnak igazságot? Erre a tétel elmélete felel. A harmadik kérdés arra vonatkozik, vajjon a tételek mely viszonylata foglal magában új igazságot. Erre válaszol a szillogizmus elmélete, mely nem egyéb, mint bizonyos tételviszonyok tana. Azonban milyen, már tovább nem igazolható mozzanaton alapul a logizma, a tétel s a szillogizmus igazsága? Erre az absolutumra vonatkozó kérdésre felel a logikai alapelvek teóriája, melyet a szerző didaktikai okokból már előrebocsátotta

A következőkben az első fényes kísérletek egyikét találjuk a filozófiai irodalomban arra nézve,

hogy a tiszta logika fogalmai minden pszichológiai mozzanattól mentesen határozottassanak meg.

a) A tiszta logikai értelemben vett fogalom, vagyis a *logizma* önmagában éppen azt jelenti, hogy az, amit jelöl, az, ami, vagyis jelenti a jelölt dolognak önmagával való azonosságát. Ez egyszerűsrimd ráutal arra a kapcsolatra is, amely a logizma, mint az igazság alkotóeleme és az azonosság elve között fennáll. Milyen logikai viszonylatban állhatnak a logizmak? A hagyományos logika felsorolt néhány fogalomviszonyt (alá- és mellérendeltség, ellenmondás, ellentét), azonban mélyebb egységes gyökérből való leszarmaztatásukat s igazolásukat meg sem kísérltette. «A három logikai alapelv fölfedezése azonban – mondja Pauler – kezünkbe adta minden logikai struktúra végső' gyökerét», így a logizma-viszonyokét is. A három logikai alapelvnek megfelelően csak három fogalom-, ill. logizmaviszony lehetséges: az azonosság elvéből az *inhaerencia*, az összefüggés elvéből a *koordináció* s az osztályozás elvéből a *szubordináció* viszonya folyik szükségképpen. Az ellenmondás és ellentét, mint negációk, nem sajátos logizma viszonyok, hanem minden lehető logizmaviszonyban már bennfoglaltatnak.

b) A *tétel* logizmákból álló igazság; benne mindig logizmak viszonya rejlik. A tétel mindig alanyból és állítmányból áll, tehát dualisztikus szerkezetű: ebben különbözik a pusztá logizma viszonyból. A tétel a lehető állítmányok egyikével egészíti ki mindig az alany jelentését, úgy hogy a tétel nem egyéb, mint a logizma dualisztikus kiegészítődésének alakja. A tétel megfelel az összefüggés alapelvének.

c) A *szillogizmus* viszont tételekből álló igazság. A tiszta logika szempontjából, mely szerint nem a gondolt, hanem a logikai érvényében praesupponált tételek összeségét nevezzük praemissának, voltaképp bármely szillogizmus logikailag teljes alakjában nem két, hanem határtalan sok praemissából s határtalan sok alkotófogalomból áll. Éppen ezért Pauler szerint revízióra szorul az egész aristotelesi szillogisztika, mely a két praemissa és a három alkotófogalom elméletén épül föl. Pauler a modern szillogisztikának azt a feladatot tűzi ki, hogy «a szillogizmus alapstruktúráját minden logikai struktúra végső alakjából: a logikai alapelvekből vezesse le s ennek nyomán a szillogizmusok valóban gyökeres osztályozását állapítsa meg».

Meglepő, hogy amíg Pauler a logizma elméletét kapcsolatba hozza az azonosság elvével, a tétel elméletét pedig az összefüggés elvével, a szillogizmusnál az osztályozás *elvével* való kapcsolat teljesen hiányzik, sőt, mivel az imént idézett sorokban a szillogizmus alapstruktúráját a «logikai alapelvekből» kívánja levezetni, úgy látszik, hogy a szillogizmusnak az osztályozás elvével való külön mélyebb összefüggéséről eleve lemond. Ennek egyébként megfelel a logika problematikájának megállapításánál található fejtegetés is (37. 1.), ahol a szillogizmusok elméletét «bizonyos *tételviszonyok* tanának», tehát reláció-tannak minősíti s nem hozza sajátos összefüggésbe az osztály vagy kategória fogalmával. Az is idevág, hogy az ítéletet, mely gondolkodástani szempontból a tételnek felel meg, kategorizálásnak tartja: «az ítélet semmiféle téren sem jelent egyebet, mint

kategóriákat alkalmazni új tartalmakra» (281. 1.). Ez nyilván nem az összefüggés, hanem az osztályozás elvének érvényesülését jelenti az ítéletek körében, amelyeket viszont másutt a relációk érvényesülési területének fog fel. Az osztályozás elvének a szillogizmusoknál való hiánya, másrészt az osztály, ill. kategória fogalmának az ítéleteknél való érvényesülése kissé megbontja Pauler logikai szisztematikájának egyébként egységes és következetes harmóniáját s annak az aggodalmunknak alaposságát támogatja, hogy az összefüggés és osztályozás alapelve nem tekinthető két külön önálló logikai princípiumnak. Az alkalmazásban, íme, minduntalan összefolynak.

11. Az alkalmazott logika levonja a tiszta logika tanulságait a gondolkodás számára. Főadata annak megállapítása, vajjon hogyan alkalmazkodják gondolkodásunk az igazságnak a tiszta logika által kifejtett struktúrájához? A logizmát minél teljesebben akarja megragadni gondolkodásunk a *fogalomalkotással*, a tételt az *ítélés* funkciójával s a szillogizmusban rejlő igazságot a *következtetéssel*. A *gondolkodástan* kérdése tehát az, vajjon mik a helyes fogalomalkotás, a helyes ítélet és a helyes következtetés sajátosságai? Amit a helyes ítélet- és fogalomalkotásra, meg a következtetésre nézve a könyvben találunk, mind pompás normatív kiegészítése és párhuzama a tiszta logikai rész maradandó értékű vizsgálatainak. Aggodalmunk csak egy pontra nézve támad: az ítéleteknek az ismeretgyarapodás szempontjából való fölosztására vonatkozóan.

Pauler ugyanis – részben az ítéleteknek Kant-féle felosztása nyomán – megkülönböztet isme-

rettaglaló, *analitikus* ítéletet, melynél az állítvány már benngondoltatik az alanyban s így nem gyarapítja az alanyról való ismeretünket (pl. «a test kiterjedt»), másrészt *ismeretgyarapító* ítéletet, mely ismét kétféle lehet: vagy *szintetikus*, melynél *szemlélet* által ismerjük fel, hogy az állítvány az alanyhoz tartozik (pl. $7 + 5 = 12$), vagy *autotétikus*, melyben szemlélettől menten teszünk szert új ismeretre, avagy csatolunk az alanyhoz oly állítványt, melyet mégsem gondoltunk az alanyban. Az autotétikus ítéletben «az alanyfogalom érvényének logikai előfeltétele az, hogy az állítvánnyal összekapcsoltassék». Minden tiszta filozófiai tétel ilyen természetű: ilyenek a logikai alapelvek, az egyetemes erkölcsi és esztétikai elvek, a metafizika és ideológia végső elvei. Könnyen rájuthatunk, hogy e háromféle: analitikus, szintetikus és autotétikus ítélet megfelel a három alapmódszernek: az *indukció* lényegében *analízisben*, a *dedukció szintézisben* áll, a *redukciónak* pedig megfelel az *autotétikus* ítélet. De a szisztematikus megfeleléség még tovább folytatható: az analitikus ítélet legsajátosabb területe a *valóságtudomány*, a szintetikus ítéleté a *matematika*, végül az autotétikus ítéleteké a *filozófia*. Végső gyökerét tekintve pedig az analitikus ítélet az *azonosság*nak, a szintetikus ítélet az *összefüggésnek*, az autotétikus ítélet pedig az *osztályozásnak* logikai elvével függ össze. Az utolsóra nézve jellemző, hogy az autotétikus ítéletekből álló filozófia Pauler szerint nem egyéb, mint «a legegyetemesebb osztályokról szóló tudomány».

Az ítéleteknek ez a felosztása, melynek a rendszer további belső szerkezetére nézve is messze-

kiható fontossága van, nem tűnik föl előttünk eléggé igazoltnak. Rögtön az a kérdés merül föl, vajjon mi különbség van az analitikus és az autotétikus ítéletek között? Abban megegyeznek, hogy az állítmány mindkettőnél *benn-rejlik* az alanyban, csak ki kell elemeznünk vagy redukálnunk belőle. A különbség az volna, hogy az analitikus ítélet csak ismerettaglaló, az autotétikus ellenben ismeretgyarapító. Hasonlítsuk azonban össze ezt az analitikus ítéletet: «a test kiterjedt» ezzel az autotetikussal: «minden dolog azonos önmagával». Az ismeretgyarapítás szempontjából az utóbbi sem áll előbb, mint a másik. Hogy minden dolog azonos sajátmagával, ez magától értetődő, evidens tétel: már a «dolog» fogalmával mindig szükségkép együttgondoljuk, hogy csak az, ami, és nem más is egyúttal, szóval, hogy önmagával identikus, éppúgy, ahogy a test fogalmával eo ipso együttgondoljuk a kiterjedtséget, mely nélkül nincsen test. Az analitikus ítéletnél is ugyanazt mondhatom, amit az autotétikusnál, t. i., hogy az alanyfogalom («test») érvényének logikai előfeltétele az, hogy az állítmánnyal («kiterjedt») összekapcsoltassék. Egyébként pedig ami az «ismeretgyarapítás» kanti szempontját illeti, nem feledkezhetünk meg arról, hogy ez teljesen szubjektív, pszichológiai szempont, melynek nincsen elég jogcíme az ítéletek felosztásának s ezzel, mint látni fogjuk, sok egyébnek (pl. az alapmód-szerek, továbbá a tudományok felosztásának) alapjául szolgálni. De meg merőben relatív is ez a szempont, mert hisz csak arra az egyénre nézve ismeretgyarapító az ítélet, aki még nem ismeri az alapfogalmat: mihelyt ismeri, akkor

már az állítmányfogalmat az alanyfogalom természetesen kiegészítő jegyének tartja, belőle analizálja ki vagy redukálja. Mindenesetre az ítéleteknek ez a felosztása igen könnyen siklat át bennünket az ismeretgyarapítás szubjektív természetű *fundamentum divisionis*ával a pszichologizmus vizeire. Az olyan objektív mozzanatok, hogy pl. csak három alapszerep (indukció, dedukció, redukció), háromfajta tudomány (valóságtudomány, matematika, filozófia) van, nem építhetők föl az ismeretgyarapítás szubjektív lelki alapjára.

«Az analitikus ítélet legsajátosabb területe – mondja Pauler – a valóságtudomány, mely tapasztaláson épül föl, a szintetikus ítéleté a matematika, amelynek tér- és időszemléletre van szüksége, hogy ismereteit gyarapítsa, míg a filozófiai kutatás épp autotétikus ítéletekből szövődik össze». Mellőzve most azt a nagyon vitatható kérdést, vajjon mennyiben vagyunk jogosultak a matematikai fogalomalkotásban Kanttal a tér- és időszemléletnek döntő szerepet tulajdonítani, csak arra utalunk, hogy a szintetikus ítéleteket nem monopolizálhatja a matematika. Sőt: a valóságtudományok, melyek könyvünkben mint «az analitikus ítélet legsajátosabb területe» jelennek meg, tele vannak szintetikus ítélettel. Hisz minden új ismeret, mely a külső természet-ről (növényekről, állatokról stb.), lelki jelenségekről, történeti személyiségekről valami eddig ismeretlen tényről állít, éppen szintetikus ítéletben nyer kifejezést szemlélet alapján. Hol helyezkednek el ezek a Kanttól szintetikus aposterioriaknak nevezett ítéletek Pauler ítéletfajai között, miután a

tőle szintetikusaknak nevezett ítéletek csak az a priori matematika kiváltságai?

A filozófia a föntebbiek szerint redukció útján nyert autotétikus ítéletekből áll. Ámde már kimutattuk, hogy bár a filozófia tipikus módszere a redukció, azért egyéb módszerekkel is él, viszont a többi tudomány is használja a redukciót. A matematika is eljut redukció útján, vagyis a mindig egyetemesebb előzmények nyomozásával autotétikus ítéletekre, amilyenek pl. az axiómák, még pedig a nélkül, hogy redukció közben tér-, illetőleg időszemléletre volna szüksége. Ellenben a fenomenológia, mint tisztán leíró tudomány, jóllehet a filozófia körébe tartozik, mégsem autotétikus ítéletekből szövődik össze. Bajosnak tartjuk annak is *konkrét* igazolását, hogy az esztétikában mindig «logikai, tehát szemléletileg ki sem fejezhető függések megállapításáról van szó». (48. 1.)

12. Pauler nemcsak a gondolkodás heurisztikus, hanem szisztematikus formáit is abba a zárt rendszerbe illeszti bele, mely a három logikai alapelv fölé emelkedik. Csak három módszer (indukció, dedukció, redukció) lehetséges, mert három logikai elv van; csak három rendszerező forma (*definíció, magyarázat és osztályozás*) lehetséges, mert három logikai elv van. A definíció az ismeretet önmagában tökéletesíti: ez megfelel az azonosság elvének; a magyarázat (*explicatio*) az ismeretet más ismeretekhez való viszonyában tisztázza: itt az összefüggés elve érvényesül; végül az osztályozás az ismeretet a megfelelő osztályba sorozza: ezzel az osztályozás elve jut a gondolkodásban a maga jogaihoz.

Sajátságos azonban, hogy a *definíció* keretén belül megint érvényesül mind a három elv, mert valamely fogalom meghatározásában *azonosítjuk* a fogalom tartalmát tárgyával, a megkülönböztetett mozzanatokot *összefoglaljuk* s a fogalom tárgyát *osztályozzuk*. A definícióban tehát három művelet rejlik: analízis, szintézis és klasszifikáció. Ezeknek felel meg a definíció három alkotó része is: a definiálandó fogalom, a *genus proximum* és a *differentia specifica*. «Csak a mi álláspontunkról érthető' e három alkotórész szükségképisége, mely tehát szintén a logikai alapelvekben gyökerezik.» – A *magyarázat* abban áll, hogy valamely fogalmat vagy tételt más fogalommal vagy tétellel teszünk érthetővé. Ez lehet *azonosító*, a szükségképi *előzményeket* (okokat) föltáró, s harmadszor *osztályozó*. – Az *osztályozás* végül a dolgoknak bizonyos csoportokba foglalása.

A gondolkodás rendszerező formáinak ez az elmélete s a logikai alapelvekre való visszavezetése előttünk nagyon mesterkéltnek látszik. A definíció pl. azért felel meg a princípium identitatisnak, mert «az ismeretet önmagában tökéletesíti». Azonban mindjárt rácsfol erre a definíció további vizsgálata, amikor kitűnik, hogy a definíció nemcsak azonosít, hanem a *genus proximum* által szintézist követ el (ennek mikéntje homályban marad), tehát más dolgokra is vonatkoztat, végül a *differentia specifica* által osztályoz, ami nyilvánvalóan túllépi az azonosság elvének körét. A magyarázat hasonlóképpen nem felel meg *specifikusan* a princípium *cohaerentiae*-nek, mert első és harmadik (azonosító és osztályozó) típusában egyformán nem tesz egyebet, mint osztályoz,

tehát a pr. classificationis-t érvényesíti. Egyébként nem a logikai szükségesség, hanem csak a trichotomikus felosztás iránt érzett praedilectio magyarázhatja meg az azonosító és az osztályozó magyarázat megkülönböztetését. Az előbbi útján «a magyarázandót – úgymond – azzal tesszük érthetőbbé, hogy már ismert dolgokkal azonosítjuk: így járunk el pl. midőn a gyémántot szénnek mondjuk». Az osztályozó magyarázatoknál pedig «valamit a megfelelő osztályba sorolunk». De vajjon nem ugyanezt tesszük akkor is, amikor a gyémántot a szénnel azonosítjuk? Minden osztályozás subsumáló azonosítás. Nem tekinthető a kettőt elválasztó kritériumnak az sem, hogy amíg az azonosító magyarázatnál «az, amivel magyarázunk, lehet egyes dolog is, az osztályozó magyarázatnál azonban mindig osztályt képvisel». De hogyan magyarázunk *egyes* dologgal? Nyilván a benne rejlő általánossal. A gyémánt-példa is erre utal. Továbbá kérdezhetjük: mi különbség van a definíció és a magyarázat között? Az csak nem lehet különbség, amire könyvünk utal, t. i., hogy a definíció egy ítélettel magyaráz, a magyarázat pedig több ítéletben nyer kifejezést.

Mindezekben Pauler kétségkívül sok engedményt tesz a szisztematikai ornamentika művészet-i követelményeinek. Annál mélyebb és értékesebb a *tudomány* fogalmának elemzése, melyben egész rendszerét átható platonizmusa szárnyaló módon tör elő. «A *tudomány* a végtelen sok tagból álló és érvényességében örök, változatlanul fennálló igazságrendszer minél teljesebb megismerésére törekszik s így az emberi szellem tevékenységének szempontjából *nem egyéb, mint a végtelen-*

ség és az örökkévalóság felé való törekvésnek egyik formája.»

13. A tiszta logika, gondolkodástan és módszertan után *ismeretkritika* (kriterologia) címen annak a két kérdésnek vizsgálata következik, melyek eddig az «ismeretelmélet» problematikájába tartoznak. Először: miképpen kell az ismereti tárgynak adatnia, hogy ismeret jöhessen létre, azaz mi az ismerés eredete? Másodsor: mi teszi magát a tárgyat megismerhetővé, azaz mi a valóság és a tudat viszonya? Az előbbi kérdésre Pauler a szenzualizmus, empirizmus és kriticizmus bírálatával, az utóbbira a szkepticizmus, szubjektivizmus és objektivizmus elemzésével válasszol s foglal el saját álláspontot.

A *szenzualizmussal* szemben kimutatja, hogy az érzeteken kívül az érzékelésnél három aktus szerepel: analízis, szintézis és kiemelő aktus. Az első által különbözőséget, vagyis többféleséget, a második által egységet, a harmadik által viszonyokat ismerünk meg. Az érzéki megismerésben is van tehát nem-érzéki elem.

Az *empirizmus* figyelmen kívül hagyja, hogy a tapasztalás maga már logikai művelet, vagyis már a logikai alapelvek ismeretén épül föl, ezek érvénye tehát nem származhatik a tapasztalásból. Az empiriában több van, mint empirikus adat. Ámde milyen természetű ez a nem-empirikus elem? Kant *kriticizmusa* szerint pusztán *formai* jellegű. Tapasztaláson kívüli, nem-empirikus (*transcendens*) *tartalmakra* nézve, minthogy nincs érzékfölötti szemléletünk, ismeretgyarapító, azaz szintetikus ítéletek nem alkothatók: a létezőkről csak annyiban lehet ismeretünk, amennyiben a

lehető tapasztalat körébe esnek- Az érzékfölötti metafizika elérhetetlen tudomány. Ezzel szemben Pauler a *transcendentizmus* álláspontjára helyezkedik, mely szerint a lehető tapasztalat körén kívül fekvő létezőket is megismerhetünk. Kiindul abból, hogy már a tapasztalás fölteszi a létező világnak nem-empirikus ismeretét, mert megkülönbözteti azt, ami tény, attól, ami nem tény. A tény fogalma azonban már eleve fölteszi a létezés valamiféle fogalmát, mely nem vonható el a tapasztalásból. A létezés fogalma minden esetben már valami transcendens mozzanatot jelent. Amikor valamit létezőnek állítunk, már a létezőről oly ismeretet árulunk el, melyet nem a tapasztalásból merítünk. «De honnan vesszük e nem-empirikus ontológiai ismereteket? Nyilván ez az ismeret már *benne rejlik* tapasztalati megállapításainkban s redukció révén s autotétikus ítélet segítségével azt csak *öntudatos* tesszük. Más szóval: a tapasztalati tudomány bármely megállapításában már egy egész metafizikai rendszer elfogadása rejlik, melyet csak ki kell redukció segítségével fejteni előle.» Kant tagadta a transcendens metafizikai ismerést, mert szerinte csak a szintetikus ítélet ismeretgyarapító, ez pedig tér- és időszemlélet alapján jó létre. Itt jó segítségére Paulernek az autotétikus ítélet: ez a tér- és időszemlélettől függetlenül tesz szert új ismeretekre a reduktív módszer alapján. *Mivel vannak a létezőkre nézve ismeretgyarapító autotétikus ítéleteink, tehát lehetséges transcendens metafizika.* Ennek ugyan a kiindulópontja a tapasztalás, de érvénye és tartalma már nem a tapasztaláson alapszik. Hasonlóképp áll a dolog a többi filozófiai tudományoknál

is. Csak most látható igazán, milyen nagy jelentősége van Pauler rendszerében az ő módszer- és ítélettanának: az utóbbiak már eldöntik számára a kriticismus nagy problémáját, a metafizika lehetőségét és létjogát.

A második ismeretkritikai probléma: mi teszi magát a tárgyat megismerhetővé? más szóval: milyen viszonyban van a tudat és a valóság? A szkepticizmus, szubjektivizmus és a naiv realizmus (objektívizmus) bírálata alapján Pauler a *kritikai objektívizmus* álláspontjára helyezkedik: a megismerő alanytól függetlenül létezik ugyan a külső világ, ámde ennek teljes és hű képét nem adja az az ismeret, melyet róla érzékszerveink segítségével szerzünk. Mag *cl cl* szubjektum és objektum kölcsönhatása tovább nem magyarázható, elemibb tényre vissza nem vezethető östény, egyik esete a princípium cohaerentiae-től követelt egyetemes összefüggésnek. Van azonban valami, ami bizonyos kapcsolatba hozza a megismerő alanyt és a megismert létező tárgyat s így érthetővé teszi a világ megismerhetőségét, a tudat s a valóság egymásnak megfeleléségét. Ez abban áll, hogy mindkettő fölteszi a logikai alapelvek érvényét, mindkettő alá van vetve ezeknek az abszolút jellegű princípiumoknak. Csakis azért, mert mind a megismerő alany gondolkodása, mind a megismert tárgy «logikus», lehetséges, hogy a megismerő alany az ő gondolkodási törvényei alapján megismerheti a tárgyi világot. Pauler tehát nem úgy magyarázza – s ez rendszerének egyik eredeti pontja – az alany és tárgy megegyező logicitását, mint Kant, ki szerint a logicitás alapja a tárgynak az alanytól

való függése (v. ö. kopernikusi hasonlatát), hanem úgy, hogy *mindkettő* egyaránt függ a logikai elvektől, vagyis ezekhez igazodik. «Tehát *csak az létezik, ami logikus*: ami önmagának ellentmond, az önmagának létezését is megszünteti». Habár Pauler siet óvatosan hozzátenni, hogy a létezés logicitása nem annyit jelent, mintha a mi korlátolt ismerési anyaggal rendelkező' elménk megtehető volna a létezés mértékévé (ez szubjektivizmus, azaz pszichologizmus volna, mely a logikai függést összezavarja az ontológiai függéssel), mégis nyilvánvaló, hogy ez a *Hegelre* emlékeztető gondolata («alles was ist, ist vernünftig») teszi lehetővé rendszerének metafizikai optimizmusát: mivel a létező világ logikus s az ész is logikus, a világ metafizikai lényege redukció útján kispekulálható, a transcendens metafizika nem az ész költészete, hanem a valóság mivoltának tükrözése.

Milyen már most az a metafizika, melyet Pauler az eddig jellemzett logikai apparátussal föl tud építeni?

IV.

14. A logikai alapvetés után, melyben már kibontakoznak az egész rendszer körvonalai, az etika és esztétika problémáinak vizsgálatát találjuk. Mi azonban előbb a metafizikát tárgyaljuk, mert hisz a metafizika a rendszer igazi magva, Hegel szavai szerint «das Allerheiligste der Philosophie».

Pauler a metafizikai tételeket *közvetett* ténymegállapításoknak minősíti, mert bármely empirikus ítélet hallgatagon egy sereg metafizikai elő-

föltevésen épül föl. Reduktív módszerrel ezeket kell a filozófusnak szerinte kinyomoznia. Ez azonban még csak a metafizika formai szempontja. Tartalmi tekintetben a metafizikai rendszer természete attól függ, hogy a létezésnek s ezen keresztül a szubstanciának milyen fogalmából indul ki.

E tekintetben a metafizikusok már egyéni lelki diszpozíciójuk alapján két típust mutatnak: *statikus* és *dinamikus típust*. Az előbbieket szemléletük tárgyát, a létezőt mint nyugvót, változatlant, állandót fogják fel, a világ előttük mint valami kész nyugvó szubstancia áll. Viszont a dinamikus típushoz tartozók mindent folyton mozognak, elevennek, cselekvőnek fognak fel: a szubstancia örökké tevékeny. Még a nyugvó tárgyakat is abban az állapotban iparkodnak megragadni, mikor potencialitásból aktualitásba mennek át. A világ nyüzsgő lények hatalmas drámája, erőnek kibontakozása és harca. A statikus típus minden mozgást elméletben nyugvó létté, a dinamikus minden nyugvót mozgóvá akar átformálni. Pauler. a létezést mint állandó hatást fogja föl, a szubstanciában öntevékenységi centrumot lát: *rendszere a dinamikus metafizikák közé tartozik, sőt egyenest fandinamizmus*.

A statikus metafizikus, mivel mindent nyugvónak fog fel s a változást csak látszatnak minősíti, természetszerűen hajlik arra a gondolatra, hogy csak egy szubstancia van, vagyis a *monizmusra*. Ilyen Parmenides, ilyen Spinoza, kit nem a mozgás és erő, hanem csak a kiterjedés és gondolkodás érdekel, mint az örök, változatlan szubstancia attribútumai. Ellenben a dinamikus

típushoz tartozó metafizikusban-, aki a világ minden tárgyát mint erőkifejtőt, tevékenyt, egymással harcban állót fogja fel, természetszerűen nagy a hajlandóság arra, hogy a *pluralizmus* álláspontjára helyezkedjék. Így a statikus és monista Spinozával szemben éppen az ellenkező póluson áll a dinamikus és pluralista Leibniz, ki minden létezőt tevékenységben akar feloldani: a szubstancia téretlen s anyagtalan erő, de nem egy erő, hanem igen sok: a monaszok száma szinte határtalan. Pauler is pluralista: a világ előtte is rendkívüli nagy, bár véges számú öntevékenységi centrumból szövődik össze. Pauler metafizikája tehát *dinamikus pluralizmus*. Milyen úton jutott erre az álláspontra?

Amikor tapasztalunk, mindig abból az előfeltevésekből indulunk ki, hogy *valami létezik*. Ha valaki azt gondolja, hogy semmi sem létezik, hanem minden káprázat, már akkor fel kell tennie valami létezőt, amelyhez viszonyítva minősít minden egyebet káprázatnak, tehát ellenmondásba bonyolódik. Egyébként legalább is magának káprázó tudatának létezését nem tagadhatja. Ha már most valami létezik, akkor ez bizonyos *állandóságot* jelent. Hogyan veszünk erről az állandó létezőről a nem-létezővel szemben tudomást? Úgy, hogy a létező megnyilvánul, azaz *hat* reánk, *tevékenységet* fejt ki. E szerint létezni annyit tesz, mint állandó tevékenységet kifejteni. Minthogy pedig a hatás mindig változás előidézője, a *változás* fogalma is a létezés fogalmának egyik előfeltétele. Ami azonban változik, föltesz egy *változatlan* mozzanatot is. A változó lényben a változatlan mozzanatot *formának*, a

változót *matériának* nevezzük. Az a valami, ami állandó módon hat s visszahat, a forma, mely a létező minden változása közepett is mindig ugyanaz marad. E forma *nem érzékelhető*, mert ami a létezőkön érzékelhető, az mind változó: éppen ez utóbbi a létezőiben az anyag.

A létező, – mondja Pauler – amennyiben határozmányainak forrását önmagában bírja, szubstancia. Ez tehát lényegében a forma, mert ennek tevékenysége nyilvánul meg a materiában. A tevékenység pedig, amennyiben forrását önmagában bírja, öntevékenység. A *szubstancia tehát öntevékeny tényező*. Minthogy pedig a correlati vita s elvénél fogva az öntevékenységnek nem lehet végtelen sok feltétele, hanem kell egy végső, elemi kiindulópontjának lennie, a szubstancia végső elemzésben *öntevékenység-centrum*. Az öntevékenység viszont önmozgatást jelent, nála tehát a mozgó és mozzató nem esnek egymáson kívül, tehát az öntevékenységnek nincsenek térbeli határozmányai. A szubstancia tehát *nem térbeli* létező, azaz nem test. A forma, mint már láttuk, nem érzékelhető, mert nem térbeli dolog. A tér tehát csak a szubstancia *megjelenésének*, a jelenségeknek formája. Ha a szubstancia viszont nem térbeli test, akkor lelki természetűnek, *pszichomorfnak* kell lennie. A szubstancia tevékenysége önmagára is irányulhat, önmagának is lehet tárgya. A szubstancia tehát *tudatos* lény. A forma, mint a szubstancia változatlan lényege, örökös tevékenység, törekvés (conatus), mely mint lelki mozzanat vágyat jelent. Mire törekszik (vágyódik) folyton minden szubstancia? Arra, hogy sajátos lényegét, azaz formáját minél telje-

sebb mértékben kifejtse, érvényre juttassa (Arisztoteles).

A szubstanciára, mint «dologra», szintén érvényes az azonosság alapelve, mely szerint «minden dolog csak önmagával azonos». Ebből következik, hogy nem lehetséges két egyforma szubstancia, sőt két olyan sem, melyek akár csak egy tulajdonságban is teljesen megegyeznének egymással. Minden szubstancia minden ízében teljesen individuális, egyetlen a maga nemében. Ezt jelenti a *princípium individuationis* (Leibniz), mely nem egyéb, mint a princípium identitatis ontológiai kifejezése. Ha már most a szubstanciák teljesen különböznek egymástól, akkor nem létezhetik két szubstancia, melyek egyforma minőségű és hatalmú tevékenységet tudnának kifejteni, azaz egyenlő *kapacitásuk* volna. A szubstanciák tehát különböző minőségű és tartalmú tevékenységre képesek, különböző kapacitásúak.

Az eddigiek szerint csak *egyféle* szubstancia van: minden szubstancia öntevékenység, téretlen és pszichomorf természetű. Abból, hogy abszolúte csak pszichomorf szubstanciák léteznek, következik, hogy a «test» és «lélek» nem két különböző természetű szubsztancia. A «test» vagy «anyag» mint térbeli valóság pusztán *jelenség* s nem abszolút realitás. A «természet» csupán jelenségek összege ugyan, azonban ezekben a szubstanciák öntevékenysége jelenik meg, tehát tárgyilag meg van alapozva: phaenomenon bene fundatum (Leibniz). Minthogy pedig minden szubstancia öntevékenység, tehát élőknek tekintendő s így az «élő» és «élettelen» valóság közötti objektív különbség is lényegében eltűnik. «Létezni

annyi, mint élni.» «Élettelennek» valamit szubjektíve legföllebb csak azért nevezhetünk, mert a szubstancia öntevékenysége még nem érte el benne azt a fokot, amikor már számunkra is észrevehetővé válik.

Mínt hogy a szubstancia öntevékenysége, azaz lényegének kibontakozása és érvényre jutása sokszor akadályozva van, ez csak úgy érthető, ha fölteszük, hogy a szubstancián kívül legalább még egy szubstancia van, mely ezt a gátló hatást kifejti. *Tehát egynél több szubstancia létezik.* E nélkül a világfolyamat, a lények folytonos harca, diadala és legyőzetése érthetetlen volna. A monizmus, mely szerint csak egy szubstancia van, mindig tehetetlenül állott avval a kérdéssel szemben, vajjon mi viszi bele az egyetlen szubstancia örök és zavartalan nyugalmaiba a folytonos változást és küzdelmet. A monizmus e probléma elől, melyet a tapasztalás minden pillanatban rákényszerít, úgy búvik el, hogy a világfolyamat minden változását merő látszatnak, káprázatnak minősíti. – A tapasztalásból azonban nemcsak az a tétel redukálható ki mint előfeltétel, hogy több szubstancia van: hanem az is, hogy minden szubstancia minden más szubstanciával folytonos kölcsönhatásban áll, azaz *a szubstanciák egyetemes kölcsönhatásának elve* is. Létezni ugyanis annyi, mint hatni. Tehát ha *A* szubstancia létezik, ez hat *B*-re, de *B* visszahat *A*-ra, mert létezik. De *B* hat *C*-re is, amely hatásban már érvényesül az *A*-nak *C*-re gyakorolt hatása is, mert az *A* által módosított *B* hat a *C*-re és így tovább. A szubstanciák egyetemes kölcsönhatásának elve nem egyéb, mint a princípium cohaerentiae-

nek ontológiai kifejezése. Mivel pedig közvetett módon minden változásban minden szubsztanciának része van, más szóval: bármely változás feltételeit az összes szubsztanciák öntevékenysége képviseli, másrészt, minthogy a correlativitás elvénél fogva semmiféle dolog feltételeinek száma sem lehet végtelen, ebből következik, hogy a *szubsztanciák száma véges*. A mindenség véges számú szubsztanciából áll.

A szubsztanciák valamennyien folyton arra törekszenek, hogy lényegüket kibontakoztassák. Ezt a többi szubsztancia vagy előmozdítja (*fejlődés*), vagy gátolja (*visszafejlődés*). A világ-folyamat éppen abban áll, hogy a szubsztanciák egymásból visszahatásokat váltanak ki: egymást serkentik vagy gátolják a kibontakozásban. Minden változás tehát lényegében vagy fejlődés, vagy visszafejlődés. A fejlődésre való diszpozíció benne rejlik a szubsztanciában (pl. a magban, hogy növényé fejlődjék). Ez a *potencia*, melynek megvalósulása az *aktus* (Aristoteles). Minden változás lényege potenciából aktusba való átmenet. Erre minden szubsztanciában benne rejlik a törekvés: csak ingerre vár a másik szubsztanciától, hogy fejlődése, fölszabadulása meginduljon. A világ-processzus ebből a szempontból egy hatalmas felszabadulási folyamat: minden szubsztancia vágyódik azon szubsztancia után, mely mindennemű változás első kiindulópontja. *Létezni tehát annyi, mmt a végső felszabadító után sóvárogni.*

A szubsztanciák a maguk abszolút létében sem nem keletkeznek, sem nem múlnak el: a szubsztanciák összesége állandóan megmarad. Az észrevehető keletkezés sohasem egyéb, mint vala-

mely szubstancia kifejlődése, az észrevehető elmúlás pedig a szubstancia visszafejlődése. A fejlődésnek ebből a fogalmából reduktív módszerrel kinyomozhatók az *evolúció a priori alaptörvényei*, melyek a fejlődéstani tudományok empirikus törvényeivel a legnagyobb összhangban állanak. A fejlődés *első* törvénye szerint minden fejlődésnek van kezdete és vége. A szubstancia nem fejlődhetik a végtelenségig, mert hisz a fejlődés a forma megvalósulása, ezután már nincsen semmi, ami tovább kibontakozhatnék. Természetesen, minthogy a szubstancia örökkévaló, az élet is (a létezés) örökkévaló: a születés a szubstancia fejlődésének csak az a pontja, amikor már annyira kibontakozott, hogy durva megfigyelési eszközeinkkel észrevesszük megjelenését; a halál pedig az a pont, amikor a szubstancia annyira visszafejlődött, hogy számunkra már nem jelenik meg. Kezdet és vég tehát csak szubjektív feltételektől függő megfigyelési küszöbök, de nem az örök, soha nem keletkező és soha el nem múló életnek objektív mozzanatai. A fejlődés *második* a priori alaptörvénye, mely a H. Spencer empirikus evolúciós törvényével megegyezik, a következő: a fejlődés által a szubstancia differenciálódik és integrálódik, azaz minőségileg gazdagodik s e mellett egységesebbé válik.

A fejlődés *harmadik* alaptörvénye szerint a hatalmasabb kapacitású szubstanciák elhatalmasodnak a többiek fölött, csakis a maguk irányában engedik meg a többi szubstancia tevékenységét, így «a világfolyamat egy nagy monarchizálódási folyamat, melyben hatalmi rétegződések keletkeznek, melyek mindegyike ural-

kodik az alatta lévőn, mígnem végül az egész mindenségen az egy leghatalmasabb szubstancia válik úrrá». E legnagyobb kapacitású szubstancia szab irányt a világevolúciónak, kölcsönöz a világfolyamatnak egységet, mert a különböző tevékenységű szubstanciák anarchiája helyébe a leghatalmasabb szubstancia uralmát állítja. A correlativitás elvéből különben is folyik, hogy a szubstanciák kölcsönhatásának kell kezdődnie valahol, azaz kell lennie olyan szubstanciának, mely megindít más szubstanciában változást, a nélkül, hogy ő maga változnék. Ez a leghatalmasabb kapacitású szubstancia hat, változást idéz elő; a nélkül, hogy a többi szubstancia benne változást tudna létrehozni. Minthogy a térbeli mozgás csak jelenség s nem a szubstancia abszolút valóságú öntevékenysége, a leghatalmasabb szubstanciának, mint «első mozgatónak» a többi szubstanciára való hatása sem térbeli, hanem *pszichikai* természetű. Ez pedig nem egyéb, mint az a vágy, mellyel minden létező törekszik öntudatlanul a végső fölszabadító után. Az ősmozgató szubstanciát Absolutumnak nevezve, mondhatjuk: *létezni annyi, mint vágyódni az Absolution után.* Minthogy pedig ami után vágyunk, azt szeretjük, igaza van Dantenak: a szeretet mozgatja a világot. Így «a metafizikai redukció az abszolút, személyes, örök, változatlan, leghatalmasabb, a világtól különböző, de arra szüntelenül ható, azt a reá irányuló szeretet által irányító szubstancia létének felismerésére vezetett». Ez az Isten-eszme itt a metafizikai spekuláció tárgya, következtetések eredménye; mikor azonban a vallásos hit tartalma, akkor a közvetlen élmény

tárgya. A vallásos hit Isten-eszméjében *több* van, mint a metafizikai Absolutum fogalmában s más-fajta a vallásos meggyőződés bizonyossága is, mint amilyen a filozófus pusztá észbeli spekulációjából fakadhat.

15. Pár évtizeddel ezelőtt a pozitivizmus és a kriticizmus szellemi légkörében a filozófusok minden metafizikai tétel végére néha hallgatagon, legtöbbször azonban hangosan két betűt gondoltak oda: NL. (non liquet), melyekkel a római bírák mindazokat az ügyeket ellátták, melyek nem voltak elég világosak, hogy róluk biztos ítéletet mondhassanak. Pauler a redukció módszerével letörli a metafizikai tételekről e két betűt abban a meggyőződésben, hogy a «metafizika nagyobb fokú bizonyosságot érhet el, mint az empirikus tudomány». Ha azonban valaki Pauler metafizikájában mint legfőbb eredményt azt hallja, hogy a világ öntevékenységi centrumokból áll, melyek tisztán lelki természetűek, a világ tehát szellem, az anyag csak pusztá jelenység; hogy továbbá a létezés egy végső fölszabadító, az Absolutum után való folytonos sóvárgásban áll; hogy a világfolyamat a szubstanciák hatalmas monarchizálódási processzusa, melyben a leghatalmasabb szubstancia jut uralomra: akkor e gondolatok szokatlansága és meglepősege kétkedést kelt benne föltétlen érvényük iránt s a reduktív módszerben nem látja annak a felfogásnak biztos ellensúlyát, mely szerint a metafizika az ész költészete, a valóság biztos vonalainak kihúzása a képzelet birodalmába. S valóban, a *reduktív módszerben*, bármilyen jelentősége van is, a filozófiai alkímia sem találhatja meg a böl-

csesség követ, mely az általa nyert tételeket az igazság színaranyává változtatja. Minden tételnek (igazságnak), így a metafizikainak is szinte végtelen sok előfeltétele van az igazságok roppant rendszerében, minthogy ebben mindegyik igazság a többi valamennyivel összefügg. E feltételek közül a reduktív módszerrel csak némelyeket emelünk ki s így sohasem lehetünk bizonyosak arra nézve, vajjon ezek a feltételek a rengeteg, még nem ismert előfeltétel közül nincsenek-e eggyel vagy többel ellenmondásban? így redukciónk sohasem vezet föltétlen érvényességű tételekre, csakis akkor, ha önmagában evidens tétel (pl. logikai alapelv) az eredmény. A tételek nyomozása közben az ellenmondás hiánya mindig provizórius, mert csak a már «fölfedezett» tételek körére vonatkozik, amelyek mellett még mindig a tételek óriási száma vár megismerésre s ezek között a miénknek ellenmondó tételek is lehetségesek, így a metafizika is részben kénytelen osztozni a többi tudomány sorsában: abszolút ismerést a tudás fája itt sem gyümölcsözik a törekeny emberi elme számára.

Vizsgáljuk meg először a létezés alapfogalmát Pauler metafizikájában. A *hatás* a létezés egyik kritériuma: a létező megnyilvánulásáról «azáltal veszünk tudomást, hogy valamiképpen *hat* reánk». E tételre nyilván nem redukció útján jutottunk, ez egy eleve megszerkesztett *definíció*, amelyből aztán reduktíve kétségkívül sok minden kibontakoztatható. Ha azonban a létezés az ember pszichofizikai organizmusára tett hatás, ez a létezésnek nem szubjektív kritériuma-e? Nem lehetséges-e olyan létező, amelynek hatását sohasem foghat-

juk fel, mert nincsen hozzá apparátusunk? Esetleg azért nem foghatjuk fel, mert egyáltalán paszszív természetű és nem hat? Abból, hogy amit létezőnek tartunk, azt mindig ható természetűnek fogjuk föl, nem föltétlenül következik, hogy minden létező eo ipso hatékony valami.

Hasonlókép a szubstancia fogalma is először nem *ver reductionem*, hanem csak *ver definitionem* lép elénk. «A létező, amennyiben határozmányainak forrását önmagában bírja, szubstanciának nevezetik.» Ámde honnan redukáltuk azt, hogy vannak olyan létezők, melyek határozmányaik forrását önmagukban bírják? Ez bizonyára csak a priori definíció. Amikor aztán a szubstanciát a formával, tehát a tevékenységgel azonosítottuk, a továbbiakban persze logikusan következik a szubstanciának mint öntevékenységi centrumnak felfogása.

Nem látszik eléggé indokoltnak a szubstancia *térbeli természetének* tagadása azon az alapon, hogy az öntevékenység önmozgatást jelent, amikor is a mozgó és mozgató azonosak s így oly egészek részei, melyek nem esnek egymáson kívül, viszont a térbeliség azt jelenti, hogy az alkotórészek *egymáson kívül* vannak. Át nem látható azonban, miért kell annak, ami önmagát mozgatja, vagyis amiben a mozgó és mozgatható azonosak, eo ipso téretlennek lennie. Nem képzelhető el önmagát mozgatható térbeli dolog? Azután akár a mástól való mozgatásnak, akár az önmozgatásnak mégis csak szükségképpen feltétele a tér: mozgás tér nélkül el nem gondolható. Egyébként az önmozgató fogalma a rendszer más tételével is ellenmondásban van. Később ugyanis kiderül, hogy «az

idegen szubstancia ráhatása váltja ki mindig a változást»; ebből következik, hogy a szubstancia nem pusztán öntevékenység. Továbbá a létezés egy végső felszabadító, az abszolútum, az «ősmozgató» után való sóvárgásban áll. Ha már most ezt a «mozgató» nem térbeli-mechanikai, hanem pszichikai értelemben (vágy) vesszük is, ez nyilván ellenmond a szubstancia öntevékenység-fogalmának. Itt a Leibniz-féle szubstanciális öntevékenység-fogalom és a dolgoknak *szereket* által való aristotelesi mozgása nincsen harmonikusan összeolvasztva. A szubstanciák öntevékenysége; aztán kiderül, hogy az Abszolútum mozgatja, bírja tevékenységre őket.

Ha a szubstancia téretlen valami, akkor nem lehet egyéb, mint lelki természetű, *pszichomorf* lény. Ennek tevékenysége önmagára is irányulhat, azaz önmagának tárgya is lehet. «Az ily természetű lényt *tudatosnak* nevezzük, mert hiszen a tudatosság azt a határozmányt jelenti, melynél fogva valami önmagának tárgya lehet. A szubstancia tehát minden esetben valamiféle tudattal rendelkezik.» – Amint a szubstanciák téretlen természete nincsen kellően igazolva, éppúgy pszichomorf természetük sem. Egyszerűen csak tudomásul kell vennünk, hogy ha a szubstancia nem test, akkor lelki természetű. A redukció szilárd logikai lépéseinek hiányát itt is érezzük. Az sem fogadható el, hogy a tudatosság abban áll, hogy valami önmagának tárgya lehet. Ez már öntudatosság; a pusztán tudatosság az a képesség, hogy valamiről tudomást bírnak szerezni, valamit fel tudunk fogni, de ez még nem jelenti eo ipso azt, hogy az én is a tudatosság tárgya. Homály-

ban marad továbbá, vajjon hogyan nyilvánul meg a maga abszolút mivoltában lelki természetű szubstancia a térben s az anyagban? Hogyan válik a tér a szubstancia megjelenési formájává? Minden idealizmusban, mely a világ lényegét a szellemben pillantja meg, ez a probléma a *crux meta-physicorum*. Paulernél nem találunk külön rendszeres kísérletet ennek megoldására. Egyszerűen csak levonja a szubstancia, mint anyagtalan, pszichomorf öntevékenység fogalmának negatív következményét, hogy a «test» vagy «anyag» mint térbeli valóság csak *jelenség* lehet, vagyis nem abszolút realitás. De hogy miért ölt a szubstancia bizonyos esetekben térbeli formát, hogyan lép ki abszolút mivoltából s mutatkozik előttünk mint vaskos testi jelenség? – ez a probléma továbbra is nyitva marad.

A szubstanciák a legkülönbözőbb kapacitású és természetű lények. Szubstanciának mondja Pauler a magot, melyből növény lesz; a gyermeket, mely férfivá növekedik; az Afesolutumot is, a végső felszabadítót, mely a leghatalmasabb szubstancia; a hidrogén- és oxigén-atomokat, melyekben conatus van a vízzé való egyesülésre. Sőt a szubstanciák fejlődése második alaptörvényének illusztrálására felhozott példák között a «társadalmi közületeket» is említi, tehát ezek is szubstanciák, melyek oly mértékben válnak bonyolódottabbakká, de egyúttal egységesebbekké, amely mértékben fejlődnek. Ámde nyilvánvaló, hogy így a szubstancia fogalma teljesen szétfolyik és relatívvá válik. Leibniz ennek úgy veszi elejét, hogy a testeket összetett szubstanciáknak tartja, melyek az egyszerű szubstanciáknak,

a monaszoknak csak halmazai: a testek nem szubstanciák, hanem csak *substantiatumok*, szubstanciák aggregátumai a jelenségben. A monaszoknak, mint végső, egyszerű, igazi szubstanciáknak téretlen természetét is éppen abból vezeti le, hogy egyszerűek, tehát nincsenek részeik: így kiterjedésük, térbeli alakjuk sem lehet. Pauler metafizikája, bár a maga egészében Leibniz dinamikus pluralizmusának álláspontján van, mellőzi a monasz-elméletet. Így a szubstancia fogalma szétfolyik s relativvvá válik: a gyermek pl. egy kibontakozó szubstancia, amely megint millió más, egymásra visszaható szubstanciából áll. Hol a határ a szubstanciák között, mely őket sajátos, zárt, individuális, tudatos, pszichomorf egységekké különíti, szinguláris öntevékenységi centrumokká avatja? Hogyan magyarázható az a hierarchia, mely akkor támad, amikor az egyes szubstanciák összeállnak, hogy egy magasabbrendű, de szintén egységes, öntevékenységi centrumot, azaz szubstanciát alkossanak? A kémiai atomok pl. szubstanciák; ezek alkotják a sejteket; a sejtek a szövetet, a szövetek az emberi organizmust. Az atomok is külön kibontakozó öntevékenységi centrumok; az emberi test is, amely belőlük áll, ugyancsak önálló és individuális öntevékenységi centrum. Hogyan viszonylanak ezek egymáshoz? Még fogasabbá válik a kérdés, ha a társadalmi közületeket, kollektív lelki egységeket is szubstanciáknak minősítjük.

Minden szubstanciának – mondja Pauler – három *ontológiai alapfunkciója* van: 1. *receptió*, mely abban áll, hogy a szubstancia egyetemes kölcsönhatásban állván minden más szubstancia-

val, *tudomásul* veszi az összes többi szubstancia tevékenységét; 2. *reakció*, vagyis az idegen hatások kiváltják a szubstanciából a kibontakozást; 3. *koordináció*: recepció és reakció organikus tevékenységgé rendeződnek össze. Ezeknek felelnek meg sorban a *pszichikai tevékenység alapformái*: 1. tudatunk más szubstanciák reánk gyakorolt hatását recipiálja: ez az *érezékelés*. 2. E behatásokra visszahatunk: ez a *törekvés*. 3. Az érzékelést és törekvést egymásra vonatkoztatjuk: ez «a *gondolkodás* csiráját rejt magában». – Ámde kérdezhetjük: mi szükség van az «ontológiai» és «pszichikai» alapfunkciók dualizmusára, amikor a szubstancia a maga abszolút mivoltában úgyis pszichomorf lény? Továbbá: vajjon a tudat-tevékenység is nem tartozik az ontológiai dimenzióba? Azután: mi különbség van a hatások *tudomásulvételének* ontológiai funkciója, recepció, másrészt a ránk gyakorolt hatások befogadásának, vagyis az *érezékelésnek* pszichikai funkciója között? Ami pedig a *törekvést* illeti, ez nem mindig reaktív természetű: van spontán, ingerek kiváltó hatása nélkül jelentkező' törekvésünk is. Sőt, ha a pszichomorf szubstancia öntevékenység, akkor rá nézve éppen a nem-reaktív jellegű törekvés a legjellemzőbb. Továbbá teljesen homályos és csakis az ontológiai és pszichikai funkciók parallelizmusának következetes keresztülvételéből támadhatott az a gondolat, hogy «az érezékelés és a törekvés egymásvonatkoztatásából» pattan ki a *gondolkodás*, mint harmadik pszichikai alapműködés.

Pauler az időt a *tartam* (duratio) oly formájaként határozza meg, melyben a részek egymás-

után következnek. E részeket „pillanatoknak nevezve, az időt pillanatok sorának mondja. Ezzel szemben azt gondoljuk, hogy a tartam fogalmában már benn rejlik a folytonosság. Az idő *objektív formájában* folytonos tartam. Az csak szubjektív felfogása az időnek, amikor mi «részekre», bármily infinitezimális pillanatokra bontjuk, mintegy bevagdaljuk. – Pauler Aqu. Sz. Tamás nyomán megkülönbözteti a *tempus*-t, *aeternitas*-t és az *aevum*-ot (tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; aeternitas autem non habet prius, neque posterius, neque ea compatitur). Azonban elmosódik előttünk a különbség az *aeternitas* és az *aevum* között, mert mindkettőre ugyanazt a példát t. i az igazság érvényességének változás nélkül való fennállását olvassuk. «Gondolkodásunk – mondja Pauler – mibenléténel fogva *egymásutániságok* felismeréséhez van kötve. Minden logikai kapcsolat már egymásután, vagyis egymásból való következést, tehát haladó sort jelent s ennek csak egyik sajátos esete az időbeli egymásután, mint pillanatok egymásutánja». Ezzel szemben azt gondoljuk, hogy az időnek, mint a logikai összefüggés «egyik sajátos esetének» felfogása teljesen ellenkezik a *ráció* és a *konzekvencia* logikai összefüggésének időtlen természetével. Az utóbbiak egymásból következése éppen nem jelent a logikai dimenzióban «egymásután» a szó eredeti értelmében. Az, hogy elménk a logikai függés tagjait a pszichológiai síkban egymásután fogja föl, csak *szubjektív* lelki mozzanat, mely nem engedheti meg, hogy most már az időbeli egymásután a logikai kapcsolat-

nak, mint ilyennek, csak egyik eseteként fogjuk föl. Így végső elemzésben egészen elmosódnék a logikum és a pszichologikum, másrészt a *ratio* és a *causa* különbsége. Pauler felfogásának nyilvánvaló rugója az, hogy kapcsolatba hozhassa az időszemléletet és az aritmetikát. Ennek azonban, mint látjuk, nagy ára van a logikum rovására.

V.

16. A logika, mint az igazság teóriája Pauler rendszerének épületében mintegy az előcsarnok szerepét játssza: az épület valamennyi szárnya idetorkollik. Pauler azonban először rendszere monumentális palotájának nem metafizikai szárnyába vezet bennünket, mint ahogyan mi kaulauzoltuk az olvasót, hanem az *etika* és *esztétika* márványtermeibe, melyek az önmagukban érvényes igazságoknak, az örök ideáknak ugyanazon platóni fényétől csillognak, mint a logikának, a magábanvaló igazságok elméletének előcsarnoka. A logika után az etika és esztétika következik, mert hisz Pauler előtt a jó és szép nem egyebek, mint az igazságnak sajátos megjelenései. Az erkölcsiségről ugyanis kimutatja, hogy lényegében az igazságnak, mint megvalósítandó eszménynek kultuszában áll; a szépségben pedig azoknak jellegzetes individuális, intuitív tartalomban való megjelenését ismeri föl.

Az etikában az emberi cselekedetek értékelésének tényéből indul ki s keresi ennek előfeltételeit a reduktív módszer segítségével. A helytelen értékítéltről ki kell derülni redukció közben,

hogy az értékelés mind egyetemesebb előfeltevéseinek valamelyikével összeütközik, s így végső elemzésben önmagával jut ellenmondásba. Ezt mutatja ki Paulernek klasszikus kritikája a hedonizmusról, eudaimonizmusról, utilitarizmusról, perfekcionizmusról és intellektualizmusról. Pozitív értékelméleti vizsgálata arra vezet, hogy a cselekvés erkölcsösségének kritériuma csak abban állhat, hogy cselekvéseinkben és érzelünk alakításában *alkalmazkodnunk* kell valami objektív mozzanathoz, mely tőlünk függetlenül fennáll. E mozzanatnak abszolútnak, a létezés fölött állónak s olyannak kell lennie, melynek értékességét minden értékítélet már eleve szükségképpen fölteszi. E három kritériummal csak egy rendelkezik: az *igazság*. Az erkölcsi mag minden ismertetőjele abból vezethető le, hogy önzetlenül és feltétlenül, minden erőnkől és híven egyedül az igazságra törekszünk. Ez a végső előfeltevés, melyre a cselekvések bárminő értékelése is épít. Hogy az igazságra való törekvés a legértékesebb, azaz a valóban erkölcsös cselekedet, ezt már *közvetlenül* ismerjük föl (akárcsak a logikai elveket) s így nem lehet ezt elemibb etikai belátásból levezetni. A heteronóm tételek itt is autonóm, közvetlenül bizonyos tételekben gyökereznek. Ez az etikai *intuicionizmus* álláspontja.

Pauler három etikai alapnormát állít föl: mindenkifölött *szeretnünk* kell az erkölcsi jót, minden erőnkől *törekednünk* kell minél teljesebb megvalósítására s mindenkifölött *tisztelnünk* kell. Az elsőnek megfelel a *humanizmus*, a másodiknak a *kultúra*, a harmadiknak a *becsület* és *jog*

eszménye. Rendkívül mély erkölcsi meggyőződésből és érzületből fakadnak azok a gyönyörű sorok, melyekben Pauler kifejti az eudaimonisztikus humanizmussal szemben, mely az embereket *boldogabbakká* akarja tenni, a rigorisztikus humanizmus álláspontját, mely az embereket *jobbakká* iparkodik tenni. Az igazi humanizmus ugyanis az embert nem önmagáért szereti, hanem azért az *igazságért*, mely az emberi szellemenben visszatükröződhetik és megvalósulhat. Az erkölcsiség az igazsághoz, mint végső eszményhez teljesen alkalmazkodó érzület és cselekvés. «Az igazság pedig végtelen és örökkévaló: midőn feléje törekszünk, egy soha teljesen el nem érhető, de mindig új és mindig értékes életformára törekszünk határtalanul. Ennyiben valamint a tudomány, *az erkölcsiség sem egyéb, mint a végtelenség és örökkévalóság felé való törekvés egyik formája*. Midőn erkölcsileg tökéletesedünk, az életnek oly magasabbrendű alakja felé törekszünk, mely mindjobban kiemeli a végesség és mulandóság korlátai közül, mert felszabadít efemer célok követése alól és soha el nem múló eszmények szolgálatába állítja cselekvésünket. Ennyiben az erkölcsi eszményektől áthatott élet a valódi, az örök élet, melynek céljait és szempontjait nem sodorja el a tűnő pillanat. Ebben *áll* a moralitás mélységesen felszabadító és megnyugtató hatása, melyet a valódi emberi nagyság csúcspontjain álló egyének élete oly megkapóan tükröz vissza.»

Nem akarunk itt tuzetesen foglalkozni Pauler etikájával mely rendszerének egyik legoriginálisabb s legszebben megírt fejezete. Csak pár meg-

jegyzést teszünk. Többször érezzük az általános értékelméleti alapvetés hiányát; erre csak a rendszer végső, ideológiai területén kerül a sor, holott az etikának és esztétikának fundamentuma. Továbbá homályos és nem eléggé igazolt a három etikai *alpnormának* föllállítása. Abból indul ugyanis ki (89. §), hogy az erkölcsös cselekvés a legértékesebb cselekvés. Ennek pedig «motívuma csak az lehet, hogy cselekvésünkkel minden erőnkől meg akarjuk valósítani azt, ami a legértékesebb, mégpedig azért, mert azt mindenekfölött *szeretjük és tiszteljük.*» «Az emberi psziché sajátos szerkezeténél fogva az erkölcsiséget három úton valósíthatja meg: ha az erkölcsi jót szereti, ha minden erejéből megvalósítani iparkodik, s végül, ha tiszteli» (102. §). Ebből az *ontológiai* mozzanatból vezeti le a jelzett három alpnormát, amelyek viszont szerinte az eszményeket «eredményezik»: a humanizmus, kultúra, becsület és jog eszményeit. E szerint *ténybeli* mozzanatokból vezet le *normákat*, ezekből *eszményeket* («az erkölcsi normák egyúttal erkölcsi eszményeket szülnek» 131. l.), tehát értékeszméket, értékbeli mozzanatokat. Pedig nem a normákból folynak az eszmények, hanem az eszményekből fakadnak a normák, vagyis a szabályok, melyek az eszmények megvalósítását követelik. Továbbá az etikában is érezzük, úgy ahogy a metafizikában, annak hiányát, hogy a *szabadság* és *szüükségképesség* ösprblémáját egyáltalán nem teszi a rendszer vizsgálat tárgyává.

17. Amint az etikában, az esztétikában is Pauler az *objektivizmus* álláspontjára helyezkedik: amint cselekvés erkölcsi helyessége nem szubjektív

gyönyörtől függ, Hanem bizonyos magában érvényes erkölcsi értékektől, hasonlóképp a tárgy szépsége sem a szubjektív tetszés függvénye, hanem valami objektív mozzanat. A tárgy szépségének objektív határozmányait a szemlélő *meglátja*, de nem teremti, valamint a tudós az igazságot fölfedezi és megformulázza, de nem hozza létre. A tárgy akkor is szép, ha senki sem szemléli, vagy ha esztétikai értékét valamely kor nem ismeri még fel. *A szépség örökkévaló, mint az igazság és jóság.* A művészet legmélyebb lényege éppen az, hogy az esztétikai értékeket alkotások útján fölfedezi és megismerteti velünk. Amit a művészet velünk megismertet, az valami örökkévaló, ami nem múlik el a valóság rohanó árával. De a szépség egyúttal valami kimeríthetetlen sokféleséget is jelent, amely a végtelenség sejtelmét támasztja bennünk. Ennyiben a *művészet is, akárcsak a tudomány és az erkölcs, a végtelenség és örökkévalóság felé való törekvés egyik formája.* Míg a tudomány gondolatokkal, addig' az erkölcs cselekvésekkel, a művészet alkotásokkal iparkodik a végtelent és örökkévalót megközelíteni. A korlátlan relativizmus az esztétikában is éppúgy ellenmond önmagának, mint a logikában s az etikában.

Paulernek eredeti gondolatokban és újszerű rendszerezésben rendkívül gazdag esztétikai vázlatából, melynek egyébként módszertani ingatagságát már érintettük, csak a *tragikum elméletét* emelem ki, mely mély összefüggésben von Pauler metafizikájának azzal a pesszimiztikus felfogásával, amely a világfolyamatban a szubstanciák örökös küzdelmét látja Leibniz «előre megállapí-

tott összhangjának» idillikus világoptimizmusával szemben. A tragikum lényegét objektivisztikus álláspontján nem a tragikus műalkotásnak rántott hatásában keresi, hanem magában a tárgyban. A tragikum lényege az, hogy valamely értékes emberi tevékenység a valóságban szükségképpen, végzetszerűen tönkremegy. A tragikum tehát abból fakad, hogy az értékes emberi életnek nincs az a tartalma, amelyet megérdemel. Ennyiben az emberi élet mindig tragikus, mert ha egyéb nem, a halál szükségképpen véget vet minden, bármily értékes tevékenységnek. Ugyanily értelemben tragikus az egész emberiség élete is, mert bármily értékeket hoz is létre évezredekre terjedő küzdelmével, egyszer, ha az élet természeti föltételei megszűnnek, szükségképpen el fog pusztulni. A tragikum, mint az értékes emberi élet szükségképi összeütközése a valósággal, azért végzetes és elszomorító, mert annak, ami valóban értékes, örökkévalónak *kellene* lennie, a világfolyamat pedig lényegénél fogva mulandóságok sorozata. Azonban, ha magasabb szempontból tekintjük a tragikus összeütközést, az esztétikai egység diadalmasan helyreáll. A tragikumban ugyanis nemcsak az szükségképi, hogy az értékes emberi tevékenység tönkremenjen, hanem az is, hogy az értékes emberi tevékenység fölvehesse a harcot a mulandósággal. Mert a világfolyásban *éppoly* tényező a mulandóság, mint az örök értékességre való törekvés, melynek a tudomány, erkölcs és művészet a megnyilvánulása. Ennek az utóbbi mozzanatnak megérzése és belátása a megnyugvásnak, az aristotelesi katharzisanak forrása.

18. Pauler rendszerének mintegy betetőzése az *ideológia*, vagy általános tárgy elmélet. Ez a tárgyaknak azokat a legegységesebb határozmányait kutatja, melyek *minden tárgyra* egyaránt állanak, függetlenül attól, hogy a tárgyaknak melyik osztályába tartoznak, tehát minden lehető dolognak csak mintegy «ideáját» vizsgálja. Terünk nem engedi, hogy az idevágó problémáknak rendkívül eredeti rendszerezését és megoldási kísérleteit ismertessük. Oly kérdésekről van itt szó, melyeknek nagyrésze csak az utóbbi évek filozófiai kutatásának tárgya. Ilyenek a *fenomenológia*, *reláció*-, *kategória*- és *értékelmélet* problémái, melyeknek nemcsak szisztematizálását, hanem történeti háttérének megrajzolását is Pauler kísérlete meg először az irodalomban. Csak kiemelem reláció-elméleti vizsgálatait, melyek a legszebb távlatokat nyitják meg a filozófia s a szaktudományok termékeny összefüggésének irányában. Minden tudomány ugyanis végső elemzésben relációkkal foglalkozik, mind a filozófiai, mind a matematikai és empirikus tudományok. A reláció-elmélet a legexaktabb filozófiai tudományág s ebből a szempontból a matematikával egyenrangú, «matematikoform» tudomány.

Pauler bármely problémakör labirintusában rendet teremt a logikai alapelvekkel való kapcsolat kinyomozása által, mert nála minden logikai struktúra a három logikai alapelvben gyökerezik. «Minden felosztás *kell*, hogy végelemzésben a logikai alapelvekben gyökerezzenek, mert hiszen ezek rendszere az előfeltétele minden elkülönülésnek és minden összefüggésnek.» Ez a gondolat

irányítja Paulert *értékelméleti* vizsgálataiban is. Az *azonosság* elve mindig az egyes, magában álló dologra vonatkozik. Az értékek közül ez jellemző a *szépségre*, mely épp azt jeleneti, hogy valamely dolognak merőben önmaga által, a többi dologgal való összefüggéséből kiemelve is, értéke lehet. Az *összefüggés* elvének az önértékek rendszerében természetszerűen megfelel az *igazság*, mely mindig relációt fejez ki. Mivel pedig az *osztályozás* alárendeltséget jelent, megfelel neki a *jóság*, mely mindig az eszményeknek való föltétlen alárendelést, tehát kötelességet követel. Az *értékek megismerésének* is három módja van: az igazságot fogalmak segítségével ismerjük meg: *diszkurzív* vagy *teoretikus* megismerés; a jót mint kötelességet ismerjük fel: *praktikus* megismerés. A szépet közvetlen szemlélet útján ismerjük fel: *intuitív* megismerés. A lelki tevékenységek közül az igazságnak megfelel a *gondolkodás*, a jóságnak a *törekvés* és a szépségnek az *érzékelés*. Mindezt csak azért ismertettük, hogy újból rámutassunk arra a páratlanul erős szerkezetre, mely a rendszer valamennyi legkisebb gondolatát is egymásközt a logika vaskapcsaival iparkodik összetartani. Ez persze sokszor nem megy minden mesterkéltség és erőszak nélkül (lásd pl. az önértékek és a logikai elvek parallelizmusát). Ha e rendszert versbe foglalnánk, Dante módjára terzinákba kellene megírni: ez lenne a hozzáillő forma.¹

¹ Hogy Pauler rendszerének logikai szerkezetét megvilágítsuk, táblázatban foglaljuk össze mindazt, amit

Milyen viszonyban állanak az *önértékek* az *Abszolutummal*? Ez a kérdés Pauler világnézeti piramisának csúcsára vezet bennünket, ahonnan mélységes idealizmusának egész verőfényes horizontját beláthatjuk. Az érték a legvégső' előfeltevés a létezőkre nézve is. Minden, ami létezik, alá van vetve az értékeszméknek: hisz épp azért létezik. «Az *igazság* szempontjából ez azt jelenti hogy a létezés azért áll fenn, hogy *igaz* a léte-zést kifejező tétel. A *jóság* szempontjából ez azt teszi, hogy csak az a cselekvés biztosít mara-dandót, amely erkölcsös, az immoralitás tönkre-

mint végső gyökerre, a logikai elvek realizmusára vezet vissza:

Logikai elvek:		Princ.	Princ. classificationis
Módszerek:	indukció	dedukció	redukció
Tudományok: ítéletek fajai:	valóságtudom. analitikus	matematika	filozófia autotétikus
Igazságformák:	logizma	tétel	szillogizmus
Fogalom- viszonyok:	inherencia	koordináció	szubordináció
Logik. rendsz. form.:	definíció	explikáció	klasszifikáció
Definíció mozzan.	definiálendő fogalom azonosító		differentia specif. osztálvozó magv.
A tudományok problematikái:	elem	viszony	kategóriák
Érzékelés mozzan.:	analízis	szintézis	kiemelő aktus
Kategóriák: önértékek:	egész és rész szépség	reláció igazság	rációs s konzekv. ióság
Értékismer. fajai:	intuitív	diszkurzív	praktik. megism.
Egység-fajok:	esztétikai	logikai	teleologik.
Lelki tevékeny- ségek:	érezékelés princípium	gondolkodás a szubstanciák egvetem. össze-	törekvés a szubstanc iák- nak fajai (osztályai)

teszi az életet; így a morál egyúttal az élet törvénye is . . . Végül a *szépségben* a lényeg a jellegzetes, tehát a megmaradó s az ebből fakadó harmónia diadalmaskodik az esetleges, a szétfolyó, a gyenge, a határozatlan s a diszharmonikus fölött. Ennyiben azt mondhatjuk, hogy *létezni annyi, mint törekedni az igazra, a jóra és a szépre.*» Ebből következik, hogy *a létezés teljessége egyszersmind ennek teljes értékességét is jelenti.* «Ha tehát a létező szabadsága és korlátlansága, vagyis idegen lény behatásától való függetlensége már értékességet jelent, akkor az Abszolút Lény tevékenysége szükségképpen az értékeszméknek megfelelően folyik le, mert hiszen őt más lény nem korlátozhatja, vagyis gondolataiban az igazság, cselekvéseiben a jóság, alkotásaiban a szépség ideáihoz alkalmazkodik teljes mértékben». Ezzel az ideológia magaslatán szőtt gondolattal zárul be Pauler grandiózus rendszere.

VI.

19. Ez a rendszer minden ízében *idealizmus*. Idealizmus a *logikában*, ahol a logikai elvek abszolút aprioritását tanítja, az igazságok önmagukban fénylő rendszerének, Platónnál szólva, *τόπος νοητός*-knak érvényességét vizsgálja, teljesen függetlenül azoktól a lelki aktusoktól, melyekkel az igazságot az emberi elme megragadja. Pauler a logizmus legkövetkezetesebb képviselője, azonban úgy érezzük, hogy ez a logisztikus irány többször illetéktelenül elhatalmasodik a filozófia többi: metafizikai, etikai és esztétikai területén is. Miután Pauler először a logikai elvek magaslatait

megszállotta, mindent csakis ezek formális szögéből hajlandó látni. Innen van, hogy rendszerének, mint igazi *Philosophie* «von oben»-nek hatása rokon azzal a benyomással, melyet Hegel rendszere gyakorol reánk. A szürke formális logikai elvek, melyekre Pauler mindent visszavezet, sokszor egyhangúan hangzanak az univerzum s az emberi élet véghetetlenül gazdag polyphoniájával szemben.

Idealizmus hatja át a *metafizikát* is, mely szerint a világ pszichomorf szubstanciák összesége. Aristoteles és Leibniz mintájára az egész világot mint élő s hozzá lelkes dinamizmust fogja fel: legfőbb princípiuma a folytonos öntevékenység. Aristoteleshez való viszonyát ő is úgy jellemezheti, mint Leibniz, azzal a különbséggel, hogy a monaszok elméletét mellőzi: «Mea doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina scholae peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit. . . aliud discrimen vix invenies». Pauler e két klasszikus gondolkodó nyomain jár, távol áll azonban tőle minden lapos eklekticizmus, mely mindig a gondolkodás jellemtelensége.

Idealizmus» ez a rendszer *ismeretelméleti* szempontból is, mert az anyagi világ csak jelenségvilág, a szubstanciák abszolút valóságának pusztán térbeli megnyilvánulása: a térben csak puszta jelenséget ismerünk meg. Pauler világnézete azonban nemcsak ontológiai, de *értékelméleti* szempontból is idealizmus: az igazság, szépség és jóság abszolút objektív értékek, melyek minden létezés fölött állanak, sőt ennek előfeltételei. Szinte Fichtét halljuk: a világ azért van, hogy az erkölcs megvalósíttassék. E tekintet

ben Pauler világfelfogása tiszta platonizmus: friss entuziazmussal iparkodik meglátni az örök ideákat.

Pauler egyik legjellemzőbb vonása, hogy a gondolkodók objektív típusához tartozik; lehetőleg kikapcsol rendszeralkotása közben minden szubjektív mozzanatot; műve mintaszerű példája a személyfölötti, szigorúan tárgyi tudományosságnak. Kendszerének fölépítésében úgyszólván egyedüli apparátusa az ész. Innen fogalmi architektúrája, melyen benső immanens logikai törvényszerűség uralkodik; innen rendszerének belső szilárdsága, valamennyi részének összeilleszkedése és zártsága. E rendszer épületében minden kő tart valamit: egy téglá sem húzható ki belőle a nélkül, hogy az egészet összeomlással ne fenyegetné. Szubjektívebb, pathetikus gondolkodónál több a melegség, nagyobb az elevenség, megjelenítő erő, szemléletesség s a magával ragadó dikció. Pauler gondolatépületét a kimért és hideg egyenletesség, mindenoldalú kidolgozottság jellemzi: ebben rejlik esztétikai hatása is, olyan, mint egy gótikus palota, melynek minden részén az utolsó kis ornamentumig egy stílusnak motívuma uralkodik. Persze e rendszernek absztrakt világképe, melynek főszínét a logikai elvek adják meg, sokszor szárazan és hidegen hat: a logikai világosság és zártság esetleg sok olvasót nem kárpótol a világnézet melegségének hiányáért. E gondolatépületnek sokszor kissé hideg a pszichológiai akusztikája. A laikus olvasó néha úgy érzi, hogy a formális fogalmak ily ritka légkörében nehezen tud lélekzeni. Ámde ne feledjük Kant szavát: «a filozófia mindig arisztokra-

tikus tudomány marad». Aki azért fordul Pauler könyvéhez, hogy belőle mint «Bevezetésből» könnyű elmemunkával egységes világfelfogásra tegyen szert, az természetesen csalódní fog. Műve erősen logikus természetéhez alkalmazkodik világos, velős és puritán stílusa, melyet *βραχυλογία τις Ααχωνιχη* (Platon: Protagoras) jellemez. Persze nehéz írását úgy megformulázni, hogy – mint Sz. Ágoston mondja – az elefánt is tudjon úszni benne, meg a bárány is gázolni.

Pauler, mint filozófus, a maga platonizmusával felülről nézi a világot és az életet: az olvasó, aki művébe belemélyed, alulról néz föl reá: e metaforikus térbeli helyzet az igazi tisztelet érzése. E tiszteletet fokozza önállósága és eredetisége, mely azért lelkes hűséggel mindig iparkodik ki-nyomozni a gondolatok első meglátóit; termékenység és pozitív alkotóereje, mely korunknak csak a filozófiai impotenciát takargató fölös kritikai óvatosságával szemben biztos lendülettel rendszert merészel konstruálni; magvas tömörsége és fölényes világossága, mely a gondolatok teljes kiérleléséből fakad s minden gondolatot egymáshoz erősítve, a legzártabb összefüggésben láttat. Szélesség és mélység nála teljesen arányos: messze ellát s a szegzett ponton a legmélyebbre hatol.

*

20. Ha valaha, a mai kor lelkének, melyet a világtragédia annyira megtörött s melyet úgyis impresszionista, az általános nyomorúság közepett annyira szétfolyó és anarchikus gondolkodás-mód, a fogalmak aggasztó zavara jellemez, külö-

nősen szüksége van fölemelő, az életnek szilárd eszményeket és végső célokat kitűző világfelfogásra. A kor lelke talán sohasem volt annyira alkalmas arra, hogy a filozófia, mint elsőrendű kultúrhatalom, a maga életformáló hatását kifejtse. Pauler művének nemzeti kultúránkban e ponton is nagy hivatása és jelentősége van. Az általános lélekriánás közepett a maga nemes objektív ideáлизmusával a világ és az élet harmonikus és egységes felfogásának magaslatára vezet. A lélekpusztító relativizmussal szemben a logika fegyvereivel visszaköveteli az emberi lélek számára az abszolút értékeket, melyek nélkül sem az egyén, sem az egész emberiség életének semmi értelme nincs. Az emberi elme minden nagy öspörét revízió alá vette és számos új, lelkünket megnyugtató aktát helyezett el róluk az emberi elme archívumában.

«A bölcsészet, mint tudomány – mondja *Erdélyi János*, a magyar filozófia múltjának első bűvára – nélkülünk is ott állana, ahol ma s lehet, hogy nincs hivatásunk e részben világgraszoló szerepet vinni.» Most megcsillant a remény e pesszimizista felfogás megcáfolására.

MEDVECZKY FRIGYES.

(1915.)

I.

Valamely gondolkodó fejlődésének első fázisát, sőt gyakran későbbi irányát is, természetesen azok a gondolatáramlatok határozzák meg, melyek önmagára való eszmélése idején általában uralkodnak. Mikor Medveczky a múlt század hetvenes éveinek közepén filozófiai tanulmányokkal kezd foglalkozni, a filozófia már kezd felocsúdni a hegelianizmusra visszahatásként jelentkező materializmusból, másrészt ekkor már szűnőben van a Schopenhauer-láz is. Új filozófiai rendszerek nincsenek kialakulóban, a filozófia a maga múltjába mélyed, mintegy onnan akar meríteni erőt az önállóságát fenyegető pozitivizmussal szemben. Nagy hisztorikusai támadnak, B. Zeller és K. Fischer, kik Kantra irányítják vissza a figyelmet, ami annál könnyebb volt, mert a nemrég diadalmas schopenhaueri filozófiának egyik, idealisztikus oldala a legerősebben éppen Kantra támaszkodott. Két hatalmas gondolatirány kezd ebben az időben uralkodni az; egyik a *neokriticizmus*, a másik az *evolúció elmélete*. 1862-ben hangzott el E. Zeller híres heidelbergi székfoglalója,

melyben elérkezettnek jelzi az időpontot, amikor a német filozófiának oda kell visszatérnie, ahonnan száz évvel ezelőtt kiindult. Három évvel később – mint ismeretes – e gondolatnak Liebmann találja meg hatásos jelszavát: zurück zu Kant!; majd Lange a materializmus történetében megadja a neokantianus mozgalomnak ragyogó történelmi igazolását. S ezzel ismét egy félszázadra Kant géniusza szabja meg a filozófiai gondolkodás alapirányát. A másik irányzat, mely a múlt század hetvenes éveiben uralomra jut, Darwin és H. Spencer evolucionizmusa. A húsz éves Medveczky, aki aránylag rendkívül fiatalon ébredt hivatásának tudátára, mindkét gondolatáramlatnak sodrába került. Amíg azonban a fejlődéstudomány filozófiai vonatkozásai viszonylag csekély ideig kötötték le fogékony szellemét, Kant műveinek beható tanulmányozása mind ismeretelméleti, mind etikai felfogására végleges befolyással volt.

Első szorosabb értelemben vett filozófiai szakmunkálata a fejlődéstudomány történetének körében mozog: *Herder als Vorgänger Darwin's und der modernen Naturphilosophie*. (Beiträge zur Geschichte der Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert von Friedrich von Bärenbach. Berlin. Verl. v. Th. Grieben. 1877.) Ebben az értekezésben, mely némi föltűnést is keltett,¹ a fiatal szerző azt akarja bebizonyítani, hogy a praemissák, melyekből a modern fejlődéstudomány képviselői következ-

¹ Wundt a szellemi tudományok logikájában (Logik.³ Bd. III. S. 447.) idézi. V. ö. In Sachen Herder's und Darwin's. Von Fr. v. Bärenbach. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. Halle. 1878. Bd. 73. S. 191-197.

tetéseiket levonták, a XVIII. század egyes jelen-
 tékeny gondolkodói (Kant, Laplace, Lamarck,
 Goethe, Goeffroy) előtt már ismeretesek voltak.
 Ezek közül azonban Darwinhoz senki sem áll
 közelebb, mint Herder, ki az új természetfilozófia
 legjelentősebb tételeit sokszor majdnem szóról-
 szóra, mint valami próféta, előre megállapította
 az *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der
 Menschheit* c. művében. Ennek Medveczky nem
 kisebb jelentőséget tulajdonít a kor tudományos
 élete terén, mint J. J. Eousseau *Contrat social*-
 jának Európa politikai formálása szempontjából.
 Herder Ideen-jében minden, ami a fejlődélmélet
 lényegébe vág, a létért való küzdelemtől, a ter-
 mézetes kiválasztás gondolatától egész az ős-
 sejtig, világosabb kifejezést nyer, mint a Darwint
 megelőző idők bármely idevágó munkájában. Med-
 veczky az evolucionizmusnak Herdertől való anti-
 cipálását részletes szövegösszehasonlításokkal lé-
 pésről-lépésre igazolja. Ez a kis munka nemcsak
 a fejlődélmélet története számára szolgál értékes
 adalékokat, hanem a német irodalom, sőt az
 általános kultúrtörténet számára is; érdeme, hogy
 rámutatott Herder filozófiájának ama szűkkörű
 felfogására, mely Herderben csak az antikantia-
 nus ismeréstheoretikust, a pantheista teológust,
 a humanitás eszméjét mindenek fölé állító történet-
 filozófust látta, de nem vette benne észre a fejlődés-
 elmélet alapgondolatait anticipáló természetböl-
 cselőt. Másfelől azonban feltűnő hiánya e fiatal-
 kori munkának, hogy evolúciós természetfilozó-
 fiai problémákkal kapcsolatban csak Darwinra
 támaszkodik s H. Spencer nevét meg sem említi,
 holott éppen, ami az evolucionizmus általános ter-

mészetfilozófiai vonatkozásait illeti, H. Spencer nemcsak időbeli fellépés,¹ hanem tárgyi szempontból is Darwint több tekintetben megelőzi. Spencer helyett viszont a szerző Darwin névvel szinte elválthatatlan kapcsolatban mindig Häckelt említi (Darwin und Häckel. . . diese zwei grössten Eeformatoren der Naturwissenschaft ... 7. 1.) nemcsak a szaktudós érdemeit megillető tisztelettel, hanem szinte a természettudományi világfelfogást egészen átreformáló zseninek kijáró csodálattal.² Igaz, hogy akkor még Häckel jobbra szaktudományának keretén belül maradt s még nem operált a psychom, psychoplasma, plastidula stb. jól hangzó, de teljesen önkényesen konstruált fogalmaival; akkor még nem tartott minden «világrejtvényt» oly könnyű szerrel megoldhatónak; akkor még nem hangozhatott ej róla Chwolsonnak és Paulsennek megsemmisítő kritikája. Medveczkynek Kant ismeretkritikáján nevelődött szelleme a legtávolabb állott a későbbi Häckel minden komolyabb ismeretelméleti alap nélkül szükölködő, hylozoismusnak nevezett durva materializmusától. Csak azért tértünk ki e pontra, hogy egy adalékkal világítsuk meg azt az érdekes és a tudományok történetében gyakori jelenséget, hogy valamely gondolkodó elméleti munkájának

¹ *H. Spencer: The Development Hypothesis 1852* (Leader); *Progress, its Law and Cause* c. műve, mely a fejlődéselmélet filozófiai programját először körvonalazta, 1857-ben jelent meg, míg Darwinnak az evolúció gondolatát rengeteg zoológiai tényanyaggal támogató főműve 1859-ben látott napvilágot.

² V. ö. *Fr. Bärenbach: In Sachen Herder's und Darwin's. Zeitschr. f. Philos, u. philos. Kritik. Bd. 73. 1878. S. 196.*

becse a fejlődés folyamán mint értékelődik át teljesen a tudományos köztudatban.

Ugyancsak 1877-ben Medveczky egy nagyobb történeti és kritikai tanulmányban ¹ a *nő természetrajzával* foglalkozik. A nő modern szociális kérdését ugyanis csak úgy tartja megoldhatónak, ha előbb természetrajzával tisztába jövünk. A nőkérdés mint szociológiai probléma csak a természettudományok szilárd alapján oldható meg (XIII. lap). Részletesen ismerteti egyrészt Schopenhauernek a nők természetéről megrajzolt le-kicsinylő felfogását, másrészt Michelet-nek a nőt idealizáló apotheozisát, majd a fejlődélmélet képviselőinek, főkép Darwinnak, Häckelnek s Huxleynek nézeteit a nőknek a létért való küzdelemben kifejlődött s a férfiakétól eltérő nemi sajátóságaira és jellemére vonatkozólag. A mű címe alapján első pillanatra gynaikológiai tanulmányra gondolunk, holott a munka csupa pszichológiai reflexiókból áll, melyeknek átlag kevés természettudományi vonatkozását tárja föl a szerző. Ebben a pszichológiai tanulmányban a nőkérdésre nézve csak néhány történeti és kritikai adalékot találunk, saját álláspontot *erre* a problémára nézve egy huszonegyéves ifjútól természetesen nem is várhatunk. Ki kell azonban emelnünk éber erkölcsi érzékre valló éles kritikáját a korabeli durva új-pesszimizmusnak, nihilizmusnak és modern cinizmusnak a nőkérdésben elfoglalt álláspontja ellen.

¹ *Das Problem einer Naturgeschichte des Weibes.* Historisch und kritisch dargestellt von Fr. v. Bärenbach. Jena. Verl. v. H. Dufft. 1877. S. XIV. + 128.

A fejlődéstudomány s a Kant műveivel való tüzetes foglalkozás eredménye Medveczkynek a következő' évben (1878) megjelent munkája,¹ melyet nem kisebb embernek, mint Ch. Darwinnak ajánl a fiatal szerző. Ha figyelembe vesszük annak a korszaknak túlnyomóan mechanisztikus természetfilozófiai szellemét, melynek egyik legtekintélyesebb és ékesenszóló képviselője Du Bois-Eeymond volt, méltányolnunk kell azt a bátorságot, mellyel Medveczky az uralkodó felfogással szembe szállott.

E bátorság egyébként Kant mindinkább növekedő kultuszából táplálkozott. Medveczky éppen Kantra hivatkozva minősíti dogmatizmusnak a korában – különösen a materializmus hatása alatt – általában uralkodó telophobiát. Oly fontosnak látja a teleológia problémáját a természetfilozófiára nézve, mint a tér és idő kérdését az ismeretelméletre vonatkozóan. Kant a *Kritik der Urtheilskraft* második részében (Kritik der teleologischen Urtheilskraft) a problémát szubjektív oldalról oldotta meg, amennyiben kimutatta, hogy a teleológia mint heurisztikus elv és kritikai maxima gondolkodásunk természetében gyökerzik s értelmünk tevékenységére nézve immanens. Medveczky most már a természettudományi alapon továbbfejlődött kritikai filozófia feladatát abban látja, hogy a problémát objektív oldaláról is vizsgálja, az objektív elvet a szub-

¹ *Gedanken über die Teleologie in der Natur*. Ein Beitrag zur Philosophie der Naturwissenschaften von Fr. v. Bärenbach (Medveczky de Medvecze). Berlin. Verl. v. Th. Grieben. 1878. 8 + 48. 1,

jektív szükségképi kiegészítésének mutassa ki, hogy van egy objektív, a jelenségkomplexusokra nézve immanens, természeti teleológia is, mely a transcendens célkitűzések nélkül is megállhat, sőt azokat kizárja, mert ez a célszerűség magában a jelenség-komplexusok törvényszerű hatásmódjában, belső fejlődési törvényében immanens. Medveczky arra az eredményre jut, hogy a modern természettudományi kutatások, főképp Darwin korszakalkotó tudományos munkássága, következményeikben a kanti kriticismus szubjektív előfeltételeit objektív adatokkal egészítik ki s hogy csak ennek a kriticismusnak formáiban és kategóriáiban válnak a természettudományok korszakalkotó kutatásai filozófiai egészszé. Medveczky a teológiai-antropocentrikus és transcendens célszerűség helyébe a dolgoknak azt a teleológiáját óhajtja Kant nyomán helyezni, amely egész ismeretfolyamatunkat kíséri s nem egyénileg szubjektív, hanem általánosan emberileg szubjektív, vagyis antropológiai 'álláspontunkról objektív, gondolkodásunkban törvényszerű s szükségképi, másfelől a jelenség-komplexusokban magukban mint ismerésünk tárgyaiban bennrejlő, tehát a természetben is törvényszerű és szükségképi. Ezen az alapon ki akarja Medveczky mutatni, hogy jogtalanul tüntetik fel Darwin, tanát antiteleologikus természetűnek (mint pl. Du Bois Reymond), sőt éppen a teleológia állítólagos megsemmisítője, Darwin vezet a helyes célfogalom ismeretéhez. Az, hogy a szervezetben minden egy egészbe szövődik, ez a belső törvényszerűség mutatja a fejlődés objektív célszerűségét. Az erők konstitucionalizmusa, az öfenntartás, a részek

egységes egésszé való csoportosulása, az alkalmazkodás, átöröklés mind a fejlődélméletből levonható objektív bizonyíték a materialisztikus dogmatikusok azon eljárása ellen, hogy az ilyen szavakat, mint teleológia, célszerűség, célratörékvés indexre tettek.

Ez a kisebb terjedelmű, sokszorosan ismétlésbe eső értekezés az előszó szerint nem óhajtotta a teleológia alapvető' kérdését általában megoldani. Nem is oldotta meg. Mindenesetre azonban a neokantianus mozgalomnak nem értéktelen kísérlete arra nézve, hogyan kell azon ismeretelméleti problémák megoldásához az utat keresni, melyeket a fejlődélmélet magában rejteget. Az azóta letűnt négy évtized természetfilozófiai törekvéseinek története azt mutatja, hogy a tiszta mechanisztikus felfogás a természet végtelenül gazdag fejlődés világával szemben mit sem kezdhet. Az aristotelesi entelechia-elmélet modern kiadásai mint neovitalisztikus tanok a mindegyre általánosabbá váló teleológiai felfogás kifejezései. Medveczky tehát már akkor helyesen követelte az organizált anyagról szóló kanti felfogáshoz való visszatérést, mely szerint organikus a természetben az, amiben minden cél és eszköz is egyszerűsmind. Az organikus anyag szemlélete Kant szerint az embert szükségképpen az egész természetnek, mint a célok szabálya szerint való rendszernek eszméjére vezeti. Így közeledik a még kritika-előtti korszakában mechanisztikus felfogású Kant (*Gesch. und Theorie d. Himmels. 1755*) a *Kritik der Urtheilskraft*ban Leibniz s ezen az úton Aristoteles felfogásához. Medveczkynek nagy kritikai és a későbbi fejlődés irányvonalát jól megállapító

képessége nyilatkozott meg abban, hogy Kanthoz ragaszkodva szembeszállott az uralkodó gondolatáramlattal.

Ezután nem foglalkozik többé természetfilozófiai problémákkal, hanem egyrészt tisztán ismeretelméleti, másrészt pedig erkölcsi-társadalmi kérdésekkel. Számos kisebb ismeretelméleti értekezése jelent meg a hetvenes évek végén német tudományos folyóiratokban.¹ Ezek egy részét 1879-ben *Prolegomena zu einer anthropologischen Philosophie* (Grundlegung der kritischen Philosophie. Erster Theil. Leipzig. S. XL. + 386.) címen átdolgozva és tetemesen kiegészítve adta ki. Ebből magyarázható, hogy a munkálat egyes fejezeteit nem kapcsolja össze belső egység s közös alapgondolat, hanem csak laza összefüggésben következnek egymás után. Az egész mű felett Kant szelleme lebeg. Kiindulva a filozófiának egyoldalú neokantianus felfogásából, mely szerint a filozófia «die Wissenschaft des Wissens», megrajzolja az ismerés problémájának az újkori filozófiában való fejlődését s Kantot mint Descartes művének nagy folytatóját jellemzi. Külön fejezetekben foglalkozik a tér és az idő, a tünemény és a Ding an sich, a szubjektum és objektum, az okság s az ismerés hatá-

¹ így a *Wissenschaftliche Monatsblätter*'-ben (Sein und Schein. 1877. Das Erkenntnisproblem. 1878.); a *Zweitschrift f. Philosophie und philosophische Kritik*-ben (Das Ding an sich als kritischer Grenzbegriff; Ein Beitrag zur kritischen Erkenntnistheorie); a *Gegenwart*-ban (Die Philosophie seit Kant. 1878.); a *Philosophische Monatshefte*-ben (Das anthropologische Grundproblem der Philosophie. 1880. Magyarul: A bölcsészet anthropológiai alapja a *Magyar Szemlében*, 1881. I. köt. 92.)

rainak problémáival. Fejtegetéseit Kantnak s a hetvenes évek német filozófiai irodalmának (Avenarius, Cohen, Düring, K. Fischer, Harms, Lange, Liebmann, Schaarschmid, Vaihinger, Zeller, Zöllner) gondos kritikái s meglepően széles körben folytatott tanulmányozása, fejlett problémaérzék, a kriticismus szellemébe való behatolás és kiváló elemzőképesség jellemzi. Kantnak hatása nyilvánul meg már munkájának sajátos címében is: «anthropológiai» filozófia. Ezzel a kriticismus álláspontjára akar utalni, mely szerint minden tapasztalás emberi tapasztalás, minden ismeret emberi ismeret s az emberi természet törvényein alapul: ezért a filozófia a transcendens és kozmológiai spekulációkkal szemben csak anthropológiai filozófia lehet.

A Kant főművének évszázados jubileuma alkalmából a budapesti egyetemen tartott Kant-ünnepélyen a *Kritik der reinen Vernunft* jelentőségét és hatását főképp arra vezeti vissza, hogy ebben a műben nem egy tudomány szak különös problémái, nem csupán bizonyos tisztán filozófiai elvek, hanem az összes tudományok alapföltételei és alapelvei a vizsgálat tárgyai, szóval hogy fölkarolja az összes tudományok életkérdését és közös ügyeit.¹ Kant belátta, hogy a filozófiának csak azon esetre van helye a tudományok körében, ha olyan tudományos tárgyat mutathatunk ki, mely kizárólagosan a filozófiát illeti, melyet más tudományok alaposan nem tárgyalnak. Minden speciális tudomány előre fölteszi az ismeretet

¹ *Kant főművének történeti jelentősége és hatása.* Budapesti Szemle. 1882. 345. 1.

mint tényt s az ismerés alapföltételeit. Kant ezzel kimutatta a filozófia tudományos jellegét és megmentette önállóságát. A kriticizmus általános tudományos jelentőségét Medveczky nem annyira pozitív tételeiben, mint főleg módszerében látja, melyet Kant kritikai vagy transcendentális módszernek nevez. Valamint Bacon és Descartes, akként Kant is a metodológiai kérdések tisztázása által akarta a tudományos gondolkodást reformálni.

A neokantianus mozgalom eleinte Kantban egyoldalúan csak az ismerés kritikusat látta s rendszerének jelentőségét csak ismeretelméletére volt hajlandó korlátozni. Pedig Kant éppen másik két művével mutatta meg, hogy a filozófiát nem korlátozza csupán az ismerés vizsgálatára, hanem az ész igényei mellett a kedély szükségleteivel is számol. Így válik rendszere egyetemes és egész világnézetté. Bár Medveczky szintén hajlandó elméletben Kant jelentőségét az ismeréskritikára szorítani, azonban tudományos munkásságában egyáltalán nem osztozik a neokantianus mozgalom megindulásának egyoldalúságában, mert kezdetől fogva munkásságára éppen Kant etikai műveinek van legnagyobb hatása.

Medveczky további tudományos irodalmi működésében ismeretelméleti kérdésekkel külön nem foglalkozik azon a néhány kritikai megjegyzésen kívül, melyet Wundt Logikájának I. kötete megjelenése alkalmából tesz.¹ Elismerő bírálatában Wundtnak szemére hányja, hogy összetéveszti a

¹ *A tudományos logika haladásáról.* Budapesti Szemle, XXVI. kötet. 306. 1.

pszichológiai kérdést az ismeretelméletivel s nem veszi tekintetbe, hogy Kant sohasem tagadta az idő- és térképzetek pszichológiai fejlődését s hogy éppen a kriticizmus álláspontján szorosán el kell választani a pszichológiai fejlődés kérdését az emberi értelem szervezetének és alaptörvényeinek transcendentális vizsgálatától. A tér és idő képzetének pszichológiai fejlődése nem ellenkezik azon tétellel, hogy a tér és idő, mint olyanok, belső szemléleti formák, az ember értelmi szervezetének a valóság fölfogását közvetítő funkciói.

Még egy kisebb terjedelmű ismeretelméleti reflexióra találunk Medveczkynek a H. Poincaré-ról tartott emlékbeszédében.¹ Ezt az utolsó tudományos munkáját itt azért emeljük ki, mert élete alkonyán is a Kant szelleméhez, a kritikai idealizmushoz való ragaszkodás és lelkesedés nyilvánul meg benne. Nem titkolhatja örömét, hogy a szó általánosabb értelmében az ismeretelméleti idealizmus képviselőjének minősítheti azt a gondolkozót, aki a matematikai mennyiséget és a tér képzetét «kereteknek» nevezi, melyeket mintegy rákényszerítünk a természetre és melyekbe mi magunk illesztjük bele a tapasztalás anyagát. Idealistának nevezi Poincarét, mert ezeket a kereteket olyanoknak minősíti, mint amelyeket *mi* konstruálunk s melyek így voltaképpen a mi sajátos természetünk elemeinek vagy termékeinek is minősíthetők. Medveczky, mint a kritikai idealizmus képviselője, a megelégedés örömeivel konstatálja, hogy bizonyára nem hasonlíthatjuk össze

¹ *H. Poincaré*. M. Filoz. Társ. Közi. 1912. 278. 1.

a naiv realizmus, a tiszta empirizmus és a pozitívizmus híveivel azt a gondolkodót, aki ezek felfogását naiv dogmatizmusnak minősíti, aki minden alkalommal azt a meggyőződését hangoztatja, hogy a tudomány sohasem ismerheti meg a dolgok abszolút lényegét, hanem csak a létezők közt fennálló viszonylatok megállapításához vezethet, olyképpen, hogy a tudománytól megállapítható «objektív valóságon» mindig e viszonylatokat kell érteni. Azonban szerintünk, ha vannak is Poincarónak a kriticizmus ismeretelméleti alapjaira emlékeztető gondolatai, mégis az axiómáknak tisztán konvención nyugvó, az eszmék harcában legkényelmesebb, legegyszerűbb gondolatokként való felfogása a transcendentális idealizmus alapgondolatával szöges ellentétben álló pragmatizmushoz való közeledést mutat s így szó férhet Medveczkynek ahhoz a megállapításához, mely Poincarét a kritikai idealizmus képviselőjének minősíti.

II.

Medveczky tudományos munkásságának java-része az *etikai* és *társadalomelméleti problémák* területére esik.¹ Ilyen irányú munkássága elsősor-

¹ *Unsere Zeit*-ben: Der Kampf um die sittliche Weltordnung. 1878. Die Socialwissenschaften in der Gegenwart. 1879. Das Eigenthum in seiner socialen Bedeutung. 1889. Die Ethik Herbert Spencers. 1882. *Zeitschr. f. die ges. Staatswissenschaften*-ben: Das Problem des Völkerrechts gemäss der Ethik und der Rechtsphilosophie Kants. 1881. Ugyanez magyarul, mint akadémiai értekezés: A nemzetközi jog elmélete Kant philosophiája szerint. 1881. A *Budapesti Szemlében*; Adalékok a tulajdonjog történetéhez és elméle-

ban történeti és kritikai természetű. Amennyiben problémákat rendszeresen tárgyal, amint az ismeretelméletben, akként az etika terén is az alapfelfogást tekintve Kant eszmekörében mozog. Hogy mennyire az etikai kérdések állottak kezdetről fogva Medveczky tudományos érdeklődésének középpontjában, arra nézve jellemző, hogy már legelső irodalmi megnyilatkozása, novella-sorozata is (Vom Baume der Erkenntniss. Novellen von Fr. v. Bärenbach. Wien. 1876. 172+120 lap) voltaképp egy etikai alapgondolatnak szép-irodalmi illusztrációja. Ezt az alapgondolatot a húszéves ifjúnál szinte meglepő művészi koncepcióval megszerkesztett novellagyűjteménynek szimbolikus bevezető *jelenete* fejezi ki. A sziklaszakadék szélén álló ifjúnak megjelenik az emberiség ősatya s halálos szándékától visszarántja. Föllebbent i előtte az emberi élet titkának fátyolát: «az élet küzdelem s az ember a természet harcosa, ki küzd az elemek ellen s küzd *önmaga* ellen. Az embernek *önmaga* ellen való küzdelme az élet egész titka. Az ember a teremtett világ egyik tagja, mint annyi sok más s alá van vetve a természeti szükségképiségnek. De vannak pillanatok, melyekben fölveszi a küzdelmet érzéki természete, *önnönmaga* ellen. Ez a *szabadság* küz-

téhez. 1882. XXIX. köt. 395–418. 1. A *Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik*-ben: Gedanken über Ziele und Wege der Ethik. 1886. Társadalmi elméletek és eszmények. Kritikai adalékok a társadalmi eszmék fejlődéstörténetéhez. Budapest. 1887. A normatív elvek jelentősége az etikában (székfoglaló). 1889. Tanulmányok Pascalról. 1910. A római stoicizmus társadalmi elméletei. Adatok a társadalmi és jogbölcseleti eszmék történetéhez (székfoglaló). 1913.

delme a természet *kényszere* ellen ... Ez a *kötelességnek*, az ember erkölcsi méltóságának küzdelme saját boldogsága ellen. Ez az ember lelkében megnyilvánuló minden nagynak forrása . . . Akik ezt a harcot a szabadságért állhatatosan végigharcolják, azok a nemes és szent emberek; ellenben akik csüggedten lemondanak a harcról, elvesznek ... Az erkölcsi szabadság győzelme az élet titkának egyedüli méltó megoldása.» E szavakra az ifjúnak szeméről leesik a hályog s az aggastyán képe eltűnik a ködben. Az ifjú megfogadja az aggastyán szavát s az élet fájdalmas és harcos képeiben tárja föl embertársainak mindazt, amit megtudott az *ismerés fájáról*. (Vom Baume der Erkenntniss. S. VIII–X.). Az ifjú erkölcstanító szerepét a novellagyűjtemény szerzője veszi át. Úgyszólván valamennyi elbeszélésben egy pesszimista, világfájdalmas, folyton tépelődő, az élet problémáinak súlyát szokatlanul korán az elviselhetetlenségig nyögő szerelmes és boldogtalan ifjú áll előttünk, ki vagy megőrül vagy önkényt veti el magától az éleiet. A bonyodalmak legtöbbször az arisztokratikus származás romantikus motívumából indulnak ki s hercegek, grófok és márkik kissé mesterkéltszalónéletében folynak le. Az élet értékéről filozofáló párbeszédet álmodozó szentimentalizmus, a gyöngéd érzelmek sokszor meglepően finom rajza s mindig nemes erkölcsi tendencia jellemzik, egészen méltóan ahhoz a fenkölt etikai eszmei kerethez, melybe ezeket az elbeszéléseket a bevezető szimbolikus jelenet állította. Valamely egyéniség ismerete kulcsul szolgál műveinek megértéséhez; de éppen olyan mértékben munkáinak megismerése kulcsot

ad kezünkbe egyéniségének megértéséhez. Ennek a novellakötetnek etikai alap gondolata és szelleme legmeggyőzőbben tárja elénk, hogy mily érett komolysággal fogta fel a húszéves «Dichterphilosoph» az életet. Az a kanti felfogás, hogy az erkölcsi élet a kötelességnek, szabadságnak s az emberi méltóságnak a természet kényszere ellen való küzdelemé, Medveczkynél nemcsak pusztán teoretikus vélekedés, hanem egész gyakorlati életére és jellemére nézve is szimptomatikus természetű.

Kant etikája, mint ismeretes, azon az alap gondolaton nyugszik, hogy az erkölcsi törvények tartozást (Sollen), kötelezettséget fejeznek ki, az emberi törekvéseknek irányokat szabnak, szóval nem konstatálnak valamit, hanem szabályoznak, normatív természetűek. Az etika ezen normatív vagy imperatív természetét a későbbi gondolkodók, mint Schopenhauer, Schleiermacher, Herbart, elvetik s az etikában is a történelmi stílust, az elbeszélő alakot tartják jogosultnak, jóllehet a kötelesség fogalmát, mely a normatív jelleget eo ipso magában hordja, nem küszöbölik ki. A pozitivizmus empirisztikus programja szintén kedvezett az etika antinormatív felfogásának. Medveczky ebben a kérdésben is alapjában véve hív marad Kant szelleméhez. Egy nagyobb methodológiai tanulmányban (A normatív elvek jelentősége az etikában, Akad. székfoglaló, 1889.) szélesebb történelmi vizsgálat keretében síkra száll az etika normatív természete mellett. Wundtra támaszkodva az etikát a logikával hasonlítja össze s az etikát éppen az *eredeti* normatív tudománynak tekinti. Rámutat arra, hogy az erkölcsi

helyeslés vagy rosszalás alkalmával már implicite valami mértéket, célt, normát, követelményt fogadunk el, melyhez mérve tartunk valamit erkölcsileg helyesnek vagy helytelennek. A morál e szerint mindig lényegileg bizonyos normák rendszere, a normák pedig eszményekre utalnak. Azok, akik szerint a tudományos vizsgálat tárgyát csak tények alkothatják, mikor az eszmények ellen küzdenek, nem veszik észre, hogy voltaképpen ők is e küzdelmet más eszmények nevében folytatják.

Azonban bármilyen jól látta Medveczky az etikának normatív természetét, nem vonta le az etikára, mint tiszta értéktudományra vonatkozóan a végső következtetéseket. Ugyanis a mellett, hogy az etikát a helyes cselekvés elveiről való tudománynak tartja, elhagyva a kanti etika talaját, Wundttal az etika körébe tartozónak véli a morálpszichológiai s erkölcstörténeti vizsgálatokat is, melyek pedig éppen nem normatív, hanem descriptív jellegűek. Ugyanaz a pszichologizmus nyilvánul meg itt is, mint Wundt logikájában, mely a gondolkodás pszichológiai vizsgálatát is a logika körébe utalja.

Figyelemreméltók Medveczkynak az esztétika és etika autonómiájára vonatkozó gondolatai.¹ A görög felfogással szemben, amely az esztétikai és etikai ítézés szempontjait összevegyíti (*χαλοχάταια*) s amelynek még a XIX. században is akadtak kiváló képviselői (Schleiermacher), Med-

¹ *Néhány észrevétel az aesthetika és ethika autonómiájáról.* M. Filoz. Társaság Közlem. 1909. 30. sk lpk. Megjelent még a Beöthy Zsolt *Emlékkönyvében* is.

veczky elsőrendű metodikai fontosságú feladatnak tekintette az esztétika és etika autonómiájának egymással szemben való következetes fenntartását, mert a tetszés és erkölcsi helyeslés, a nemtetszés és erkölcsi rosszalás az értékelésnek lényegileg különböző és merőben sajátos fajai. E tekintetben arra a tényre utal, hogy az esztétikai szemlélet álláspontján az is igazi és határozott tetszést kelthet, ami az etikai megítélés álláspontján mint *adicyphoron* szerepel vagy egyenesen a leghatározottabb rosszalás tárgya. Az akarat energiája, a jellemerő, a bátorság pl. egymagában esztétikai értékelés, illetve tetszés tárgya lehet még a gonosz jellemnek a legnagyobb erkölcsi rosszalást provokáló ténykedéseiben is, míg másfelől az erkölcsi jó, az erkölcsi helyeslés tárgya igen gyakran nem ölt tetszetős alakot, igen gyakran egyáltalán nem válik az esztétikai értékelés tárgyává.

Medveczkynek az etika s a társadalomelmélet körében kifejtett egyéb tudományos munkássága tisztán *történeti*-vizsgálat.

Még pályája elején fölhívja a figyelmet arra a szoros kapcsolatra, mely Kant etikája és jogfilozófiája között fennáll.¹ Kant az állam jogot a jog általános etikai fundamentumára alapítja. Ebből a szempontból különösen kiváló érdekű Kantnak a nemzetközi jogra vonatkozó elmélete. Helyesen emeli ki Medveczky Kantnak abbeli érdemét, hogy míg a pozitívizmus képviselői sze-

¹ *A nemzetközi jog elmélete Kant philosophiája szerint.* 1881. Értekez. a társadalmi tudományok köréből. Kiadja a M. T. Akadémia. VII. köt. 1. sz.

rint a nemzetközi jogban túlnyomó a filozófia, pedig a tényleges nemzetközi jognak kizárólagosan a kongresszusok határozatain, a megerősített szerződéseken kell alapulnia, addig Kant rámutatott arra, hogy mindenütt, ahol a népek viszonyának javítása, az emberi kultúrfejlődés haladása, az emberiség ideális javai, jog és szabadság forognak szóban, ahol nem a meglévő (tényleges) természeti rend megismerése, hanem az erkölcstársadalmi rend létesítése a feladatunk: ott nem nélkülözhetjük a posztulátumokat és a normatív törvényeket (eszményeket), melyek mindnyájunk törekvéseinek szilárd mintamértéket nyújtanak. A jogfilozófiának éppen a tényleges jogot irányozni hivatott elvek kifejtése és megállapítása a feladata. A helyes jog megvalósítandó ideál, melyre nézve közömbös, vajjon történetileg milyen tényleges jog alakult ki. Más a tételes jog tényleges lényege s más a helyes jog eszménye; az előbbi ténykérdés, az utóbbi értékkérdés. Ebből a szempontból Kant szerint a nemzetközi alkotmány szabálya is nem egyes tapasztalati esetek alapján, hanem a gyakorlati ész ideálja által a priori van meghatározva. Medveczky kellő csoportosításban ismerteti Kantnak a háború és béke jogára, az örökbékére, a filozófusoknak e békét előidézni hivatott munkájára vonatkozó reflexióit.

A fejlődéelméletből s a kriticizmus gondolatvilágából kiinduló Medveczky a nyolcvanas évektől kezdve mindinkább az etikai, társadalomelméleti és jogbölcészeti eszmék *historikusává* vált. Úgy látszik, ezeknek az eszméknek fejlődéstörténete azért érdekelte őt, mert ezek nem csu-

pán az elméleti gondolkodás vívmányai, hanem egyszersmind az emberiség életének mozgató erői is, melyek a társadalmi viszonyok és intézmények alakulására félreismerhetetlen befolyást gyakorolnak. Korának forrongó társadalmi kérdései és mozgalmai, a szociális törvényhozásnak Németországban akkor történő megindulása, Bismarcknak és a német szociáldemokratáknak küzdelme is ebbe az irányba terelték érdeklődését s őt nem csupán a társadalmi intézmények alakulásának, hanem a társadalmi eszmék fejlődésének tanulmányozására is ösztönözték. Ezen eszmék elméleti megoldása hozza ugyanis a filozófiát közelebbi kapcsolatba a gyakorlati élettel, a társas élet törekvéseivel és küzdelmeivel. Medyeczyt az a gondolat vezette, hogy «az ilyenmű vizsgálatok segítségével saját korának törekvéseit szerves kapcsolatba hozhatja az előbbi korszakok küzdelmeivel és szellemi munkájával és a jelen vezéreszméit megértheti történeti feltételeikből».

Még a társadalomelméletek történetére vonatkozó tanulmányai előtt azonban korának társadalomtudományi iskoláit és rendszereit ismerteti *Die Socialwissenschaften* c. nagyobb munkájában.¹ A társadalmi kérdés megoldási törekvéseit, melyek a különböző politikai pártok programjában találhatók, a tudomány objektív fóruma elé utalja. Meg van győződve, hogy a társadalomtudományok a gyakorlati szociálpolitikának éppen

¹ *Die Socialwissenschaften. Zur Orientierung in den socialwissenschaftlichen Schulen und Systemen der Gegenwart. Kritisch und gemeinverständlich dargestellt von Fr. v. Bärenhach. Leipzig. Verl. v. O. Wigand 1882. S. XIV.+ 304.*

oly szolgálatot tehetnek, mint ahogy a természettudományok a technika fejlesztésével kultúrviszonyaink teljes átalakítására vezettek. Medveczky egész; munkája az elméleti tudomány és a gyakorlati törekvések összefüggésének vizsgálata. A társadalomtudományok gyakorlati föladatának tekinti a haladás útjának megmutatását, a meglevő társadalmi bajoknak, a jogtudat s a fennálló jogrend különbségeinek föl kutatását és bírálatát, azon szempontok kitűzését, melyekből a bajok gyógyítása s a társadalmi reformtörekvések kiindulhatnak s végül oly normatív elvek és követelmények megállapítását, melyeknek indokolása egy tudományos szociális etika tárgya. Sorban ismerteti és tüzetesen bírálja a hetvenes évek végén megjelent szociológiai, szociálpolitikai, nemzetgazdasági s kriminálstatisztikai munkákat (Bamberger, Schmoller, Marx, Lassalle, Engels, Scheel, Schäffle, H. Spencer, Lilienfeld, Laveleye, A. Wagner, Samter, L. Brentano). Korábbi fejlődéseméleti tanulmányainak hatása nyilvánul meg abban, hogy alapvető fontosságot tulajdonít H. Spencer azon felfogásának, hogy a társadalomtudományokat természettudományi módszerrel, elsősorban *more biologico* kell művelni. Medveczky ezen munkájának nem csekély érdeme, hogy kellően kidomborítja a társadalmi kérdésnek gazdasági vonatkozásai mellett etikai szempontjait s már akkor erősen hangsúlyozza a szociális etika és pedagógia jelentőségét és normatív feladatait, amikor a pozitivistikus szellem hatása alatt a társadalmi probléma elvileg is nagyrészt tényvizsgálatban merült ki. A társadalomelméletek történetére vonatkozó

tanulmányainak eredménye a *Társadalmi elméletek és eszmények* c. kötete, mely, mint alcíme is mutatja (Kritikai adalékok a társadalmi eszmék fejlődéstörténetéhez, 1887.), nem öleli fel szerves egymásutánban a társadalmi eszmék fejlődéstörténetének egész anyagát, hanem csak a fejlődés fontosabb mozzanatait világítja meg. Innen magyarázhatók azok a többször megállapítható nagy hézagok, melyek a fejlődés egyes jobban megvilágított pontjai között a műben feltűnnek. Először Platofi és Aristoteles társadalomfilozófiai gondolatait ismerteti s lehetőleg kapcsolatba hozza az ilyenirányú modern eszmékkal és törekvésekkel (kommunizmus, női emancipáció, a munkásosztályok helyzete, birtokviszonyok és keresetmódok, tulajdonjogi problémák, malthusianizmus, agrárius elvek, a polgári középosztály kérdése). Majd a társadalmi problémáknak a legnevezetesebb utópisták (Morus, Campanella, Gäbet) műveiben való kialakulását és megoldását tárgyalja. Végül a társadalmi szerződés elméletének főképviselőivel (&rotius, Hobbes) s az újkor két vezéreszméjének, a szabadság és egyenlőség eszméinek előharcosaival (Spinoza, Locke, Bousseau) foglalkozik. A munka történeti és kritikai fejtegetései lelkiismeretes forrástanulmányokon és a legújabb irodalom figyelembevételén alapulnak. E munka tudományos irodalmunknak első ilyen irányú úttörő terméke. Azonban bár címe (adalékok) a kitűzött feladat határaitra utal, mégis a fejlődés folytonosságának kimutatása hiányában a mű töredékes, mozaikszerű benyomást tesz az olvasóra. E munka természetyszerű kiegészítésének tekinthetjük a negyedszázad múlva megjelent akadé-

miai rendes tagsági székfoglalót, Medveezky legutolsó munkáját: *A római stoicismus társadalmi elméletei-t.* (Adatok a társadalmi és jogbölcseleti eszmék történetéhez, 1913.) Ebben néhány, a római sztoicizmus körében kialakult társadalmi-etikai eszmét mutat be, melyek a kultúrnépek gondolkozását a keresztény világnézet eszméi iránt fogékonnyá tették. Amíg a hagyományos görög-római életfelfogásnak a politizmus vagy civizmus a főjellemvonása, mely az állampolgári életet és működést teszi az erkölcsi érdeklődés középpontjába, addig a sztoikusok gondolatvilágában az általános emberiség eszméje, a humanizmus és a kozmopolitizmus visz hasonló szerepet. Senecánál, Epiktetosnál s Marcus Aureliusnál a humánus szellem tiltakozik a rabszolgaság intézményének ama természetjogi dedukciója ellen, mellyel Aristoteles a hagyományos társadalompolitikai felfogást elméletileg igazolni törekedett. E gondolkodók szerint egyébként a külső szolgaság csak adiaphoron a lélek belső, tökéletes, elidegeníthetetlen és megsemmisíthetetlen igazi szabadságával szemben. Viszont Aristoteles egy másik, a szociabilitásra vonatkozó gondolatának éppen a római sztoikusok vonták le legszélsőbb erkölcsi következményeit: az, ami racionális, szükségszerűleg egyszersmind szociabilis, amiből következik az emberek egyenlőségének s az általános emberszeretetnek követelménye. Medveezky a római sztoicizmus s a keresztény eszmék rokonságát elemezve, hajlandó ezek között legalább hipotézisként a szellemi endosmosis egy sajátos fajtát, az eszmék bizonyos tudatalatti hatását föltenni.

Medveczky történeti vizsgálatainak legérettebb gyümölcse *Pascal-tanulmányai*.¹ Ezekben tüzetesen vizsgálja azokat a gondolatáramokat (szkepticizmus, pesszimizmus és miszticizmus), melyek Pascal gondolatainak fejlődésében főszerepet játszottak. Pascal szorosabb értelemben vett filozófiáját mutatja be és pedig főképpen a *Pensées* alapján. Ez a filozófia a maga egészében nem zárt rendszer s így nem is szorítható bele az osztályozó filozófia-történetíróktól megállapított hivatalos «iskolák» vagy «csoportok» egyikébe sem. Pascalnak sajátos fejlődésű, jórészt teljesen ki nem dolgozott, aforisztikus gondolatokat foszforeszkáló elméje számos ellentétes gondolatáramot egyesített magában. Medveczky finom pszichológiai elemzéssel, melyhez megvolt az ő érzékeny, gazdag s bonyolult szerkezetű lelkében a beleéléshez szükséges megfelelő introspektív alap, mutatja be e sokrétű szellem fejlődését, mely az emberi észet hol a mindenség fölé helyezi, hol a semminél is kevesebbre becsüli; mely képtelen arra, hogy ne kívánja az igazságot és boldogságot, de egyszerűen képtelennek érzi magát a biztos tudásra és állandó öröme; melyen hol a kételkedés zaklatása háborog, hol a hit csöndes fensége honol. Medveczky főtörekvése annak megállapítása, vajjon Pascal a szkepticizmus és pesszimizmus melyik árnyalatának képviselője s vajjon mik az ő szkepticizmusának és pesszimizmusának mástól megkülönböztető jellemző vonásai?

¹ *Tanulmányok Pascalról*. Budapest, 1910. Értekezések a bölcséleti tudományok köréből. Kiadja a M. T. Akadémia, III. köt. 7. sz.

E célból Pascal *skepticizmusát* összehasonlítja a szofistákéval, kik az ész legfőbb igényeiről minden mélyebb bánkódás nélkül, majdnem víg hangulatban mondanak le, továbbá a pyrrhonizmuséval, a Montaigne-ével s megállapítja, hogy Pascal legnagyobb erőfeszítése ellenére sem tudta magát a pyrrhonista szkeptikus szellem szuggesztív hatása alól kivonni. Montaigne-től főképp a kétely pszichológiai következményeire s erkölcsi hatására nézve különbözik; megdöbben azon az egykedvűségen, mellyel Montaigne a legmagasztosabb emberi ideálok becsének teljes devalvációját hirdeti. A jansenita eszmekörnek is nagy szerepe volt abban, hogy Pascal szkeptikussá vált az emberi ész legmagasabb elméleti igényei iránt. Sokat küzd s kínlódik, nagy lelki szenvedései a *tragiko* *skepticizmus* képviselőjévé avatják.

E Pascal-tanulmányoknak különös eredeti értéket főképp Pascal *pesszimizmusának* vizsgakölcsönöz. Medveczky új nyomokon halad, mikor Pascal pesszimizmusának árnyalatait vizsgálja s midőn beállítja a pesszimizmus történeti háttérébe s egyszersmind a későbbi fejlődés perspektívájába (Leopardi, Schopenhauer). Ez a fejezet értékes példája a filozófiatörténet összehasonlító irányának. Pascalban a pesszimizmus három főárnyalatát elemzi különösebben: 1. az *emocionális pesszimizmust*, mely az emberi élet gyönyöreinek és fájdalmainak «mérlegét» állítja föl s ennek alapján arra a lesújtó eredményre jut, hogy nem érdemes ezt az életet átélni, mert merőben lehetetlen menekülni a szenvedésektől és csalódásoktól; 2. az *etikai pesszimizmust*, mely szerint az ember teljességgel képtelen a maga erejéből az

erkölcsi tökéletesség magaslatát megközelíteni, sőt mindig a gonosz felé hajlik; 3. az *ismeretelméleti vagy logikai pesszimizmust*, azt a vigasztalan tant, hogy az emberi elme merőben képtelen az igazság, a bizonyosság, az objektív tudás eszményeit megvalósítani, melyeket pedig önmaga alkotott magának s melyek megvalósításán évezredek óta fáradozik.

Pascal lelki fejlődésének utolsó állomásában, a *miszticizmusban* Medveczky nem «klinikai» tanulmány tárgyát látja, e sajátos fejlődési végpontot nem «patológiai» alapon magyarázza, hanem azokat a szálakat igyekszik fölfejteti, melyek találkozása Pascal miszticizmusának normális pszichológiai megértését szolgálják. A pesszimizmus következményeként az elméleti meggyőződésnek nihilizmusa, vagyis ismeretelméleti nihilizmus és az etikai nihilizmus, mint az összes értékek «átértékelése» szokott jelentkezni; esetleg mint a világkerülésre és aszketikus igénytelenségre hajló quietizmus, mely az apathiában ismeri fel a bölcseségnek végső eredményét; ritkábban mint heroizmus, mely a sikertelen küzdelemből mindig bátorságot merít új küzdelemre. A pesszimizmus tragikus bonyodalmából Pascal Medveczky szerint ezektől eltérő kibontakozást talál. A nihilizmust ugyanis elkerülte, mert a szkeptikus gondolkodás legerősebb elméleti motívumai az ő elméjében sohasem jutottak teljes és tartós uralomra. Szerinte egyetlen útja a megoldásnak az élő *hit*, melynek gyökerei az ember lelki világának titokzatos, nemtudatos, *érzelmi* mélységeibe terjednek át. Az örök kérdések nem az ész, hanem a szív tárgyai. *Les principes se*

sentent. Az ész logikai munkája semmikép sem létesíthet szilárd alapot a vallásos meggyőződés, a hit számára, ezt csak a lelki életnek irracionális, érzelmi tényezői biztosítják. A vallásos hit az emberi ész logikai törvényhozásával és jogszolgáltatásával szemben az exterritorialitás jogát élvezi. Medveczky finoman jellemzi Pascal valláspszichológiájának voluntarisztikus jellemét, egyzersmind kimutatja, hogy e pszichológia legmélyebb és legvégsőbb alapja az érzelem. Az érzelmek közül pedig voltaképp a szeretet az erkölcsi élet magasztos pszichológiai misztériuma. Ezeket a Pascal-tanulmányokat sok finom lelki elemzésük, a Pensées-k kellő történeti háttérbe állítása s későbbi hatásainak gondos, nagy irodalmi ismereteken alapuló fölfejtése újabb filozófiai irodalmunk egyik legbecsesebb termékévé avatja.

III.

Fichte szerint az, hogy «milyen filozófiát választ az ember, attól függ, hogy milyen az ember». Medveczkyt már lelki természete, mintegy *tour-nure d'es'prit*-je a kriticizmus táborába állította. Elsősorban élesen disztíngváló, mindent elemekre szedő, szinte túlságosan óvatos analitikus elme volt. Minden föltételt és mozzanatot figyelembe venni törekvő kritikai óvatossága alig engedte meg neki, hogy gondolatait legalább relative véglegesen megformulázott, pozitív állításokban fejezze ki. A pozitív kijelentés ritkán maradt magára nála, legtöbbször nyomon követte a fogalmi korlátozás, a távolabb álló mozzanatokot is tekintetbe vevő negatív körülbástyázás. Sohasem elé-

gedett meg provizórius meghatározásokkal, még didaktikai célra sem, hanem mindjárt minden oldalról ki akarta meríteni a fogalom valamely részletét. A részletek teljességére való törekvés, a specializmus, az ő tudós jellemének egyik fővonása. Ebből a vonásból fakad munkásságának szorosabb fejlődési összefüggést nem mutató, a szintetikus és egységesítő összefoglalástól távol álló természete. A túlságosan óvatos kritikus szellem, melyben nem sok a konstruktív fantázia, az öntudatlan szkepticizmus határán áll: mikor a kialakult gondolatot megformulálni törekszik, már erőszakot lát benne. Az ilyen szellem, szinte *esprit d'escalier*, fél a fogalmak nagyobb szisztematizálásától: minden fogalmi architektonika erőszak előtte; erős belső kritikája nem engedi, hogy valamit rendszerbe foglaljon. (Systematisch, also unwahr.) Innen van, hogy Medveczkynek úgyszólván minden munkája az adalékok, adatok, Beitrag, Beiträge, eszmék, prolegomena, reflexiók stb. alcímet viselik a rendszerre való különösebb törekvés nélkül.

Így Medveczky általános világképének körvonalait ezekből az adalékokból csak sejteni lehet, az adalékok interpolációit azonban a sír röge takarja. W. James szerint kétféle filozofáló temperamentum van: *tender minded* (gyengéd) és *tough minded* (kemény). Az előbbi finoman elemez, részletekbe mélyed, idealisztikus irányú, mindig csak a nehézségeket látja, a világot végtelenül bonyolultnak érzi; az utóbbi mintegy kalapács-csal dolgozik, durva kategóriákkal él, mindent könnyűszerrel egyszerűsíthetőnek gondol. Medveczkyt filozofáló hajlama az első típusba sorolja.

Minthogy nem volt konstruktív szellem, erősebben önkénytelenül a történeti stúdiumokhoz vonzódott. Hogy mily bensőséggel tudta beleélni magát egyes gondolkodóknak lelki világába, fényes Pascal-tanulmányainak elemzése során már rámutattunk.

Medveczkynek másik főjellemvonása, hogy a tudósok tiszta *teoretikus* típusához tartozott. Bár tudományos munkásságának köre elsősorban a gyakorlati filozófia, t. i. az etika, társadalom- és jogfilozófia volt, a szó szorosabb értelmében a gyakorlati iránt kevésbé volt érzéke. Valóban ráillik az a jellemzés, amellyel Platon rajzolja meg a filozófust: «az ilyen (t. i. aki a filozófiával foglalkozik) semmit sem tud arról, ami hozzá közel, éppen a szemei előtt van ... de hogy mi valójában az ember és hogy az ilyen természetű lénynek mit illik egyébként cselekedni vagy szenvedni, mint másoknak, azt igenis fürkészi és nem ismer fáradságot a kikutatásában». Mint igazi teoretikus természet a józan ész naturalistáival szemben valódi metodikus szellem volt, mindenhez módszeresen fogott, sőt néha talán a pusztá metodikai feltételek vizsgálatának előcsarnokában is maradt.

Félő gonddal örködött a filozófia tiszta elméleti szakszerűsége fölött. Már fiatal korában éles szavakkal kel ki a csevegő filozófusok (Causerie-Philosophen), a kompendiumírók s a filozófia *com mis voyageurjei* ellen. Medveczky valóban csak az ezoterikus filozofálásra szorítkozott. Innen van, hogy az egyetemen is a szeminárium válogatott hallgatósága előtt volt igazán didaktikai elemében. A szemináriumban való tudományos együtt-

élet és együttműködést, az itt megnyilvánuló benső elméleti érintkezést tartotta az egyetemi oktatás legnemesebb s leglényegesebb feladatának.¹ Tipikusan elméleti természetéből folyt továbbá, hogy mindvégig tisztán egyetemi ember maradt, ki távol a közélet *ποΧοπραγμοσύνη*-jétől csupán az egyetem és tudomány eszméjének élt s az akadémikus pedagógia érdekében izgatott és fáradozott. Szép eredménye ezirányú munkásságának a Felsőoktatásügyi Egyesület megalapítása és szervezése. A Magyar Filozófiai Társaságot is, melynek 1907 óta elnöke volt, újjászervezte s tudományos színvonalát fáradhatatlan energiával emelte.

Még csak egy fontos, egész lelkét átfogó sajátosságát emelem ki: *egyetemes kultúregyéniség* volt. Úgyszólván az összes tudományágakban való nagy olvasottsága és jártassága a szellemi integráció igen magas fokára emelte; hazánk egyik legműveltebb embere volt. Bár fiatal korában az akkor nekilendülő német szellemi imperializmus erősebb hatását mutatja, később a francia, angol és olasz kultúrának is élesszemű vizsgálója és asszimilálója. A modern tudományos és szépirodalmi kultúra ismerete Medveczky komplex szellemében hatalmas történeti ismeretanyaggal párosult, melyről főképp az antik gondolkodásra vonatkozó vizsgálatai tesznek bizonyosságot. Nem azoknak a polihisztoroknak fajtájából való volt, kiknek tudása Kant szerint ciklopszzerű, t. i. egyik szemük hiányzik – a filozófia átfogó és egysége-sítő szeme.

¹ A szemináriumok feladata az egyetemen. 1884. 5. l.

IV.

A pedagógia a maga tárgyának, a nevelésnek végső' céljait és értékeit valamely filozófiai rendszerből, mint igazolt élet- és világnézetből meríti; viszont minden filozófiai rendszer úgyszólván szisztematikus szükségletének tartja az állásfoglalásának természetéből folyó pedagógiai következmények kifejtését és természetszerűen érdeklődik azon út iránt, melyen keresztül hatni tud az életre s amelynek közvetítésével tudja csak megvalósítani és terjeszteni a benne rejlő világnézetet és értékrendszert. A filozófiának és pedagógiának ez a kölcsönös és szükségképi kapcsolata kezdettől fogva megnyilvánult Medveczky Frigyes tudományos munkásságában is és pedig annál inkább, mert a filozófiának főképp azon a [területein bűvárkodott, melyek leginkább határosak a pedagógia mezejével, t. i. a *társadalom- és erkölcsfilozófia* értékterületein.

Amikor a múlt század hetvenes éveinek végén Medveczky pedagógiai elmélkedései megindulnak, a pedagógiában Herbart szelleme uralkodik. Amilyen meddő s fejlődési lendület és erő híjával volt metafizikája s amilyen erőszakos, a kor empirisztikus szellemével ellenkező volt a képzetek mechanikáját matematikai formulákkal kidolgozó pszichológiája, éppoly termékenynek és életerősnek mutatkozott s új utakat tört pedagógiája. A fejlődélmélet empirisztikus légkörében, másfelől a Kant kritikai szellemén nevelődött Medveczky Herbart metafizikájával szemben kezdettől fogva elutasító állásponton volt; etikájában pedig kifogásolta azt az ellenmondó álláspontot, mely

elveti Kanttal szemben az imperatív (normatív) alakot, de a mellett nem zárkózik el az erkölcsi kötelezettség fogalma elől, sőt tüzetesen fejtegeti az erkölcsi kötelességek jelentőségét.

Medveczky első pedagógiai reflexiói nem is Herbartból indulnak ki, amint egyetemes hatása alapján várhatnók, hanem a társadalomfilozófia területére eső törekvéseiből fakadnak s a *társadalmi gazdaságtan, szociáletika s szociálpedagógia* viszonyára vonatkoznak. Élénken foglalkoztatta őt ebben az időben az a probléma, miként lehetne a társadalmi kérdést, melyet a német szocializmus akkori hatalmas szervezkedése és parlamenti harcai különösen az érdeklődés középpontjába állítottak, a társadalomtudományok elméleti talaján megoldani; hogyan lehetne a társadalomtudományokat a gyakorlati szociálpolitika alapjául kifejleszteni, úgy, amint az elméleti természet-tudományok egy roppant fejlett s kultúrviszonyainkat teljesen átalakító technika alapjául szolgálnak. *Die Socialwissenschaften* (Leipzig, 1882) c. munkájában pedagógiai szempontból különösen az a fejezet érdekelhet bennünket, melyben a Németországban is annyi társadalmi bajt okozó egoisztikus gazdasági liberalizmussal szemben fellépő katedraszocialisták («Kathedersocialisten») iskoláját és ennek erkölcsi és nevelési törekvéseit ismerteti és jellemzi. Németország kiváló nemzetgazdászai (G. Schmoller, A. Wagner, L. Brentano) körében ugyanis mindinkább utat tört az a belátás, hogy a társadalmi kérdés nem csupán gazdasági, hanem e mellett főképp *etikai* és *pedagógiai* probléma is. A német nemzetgazdászok az elsők között vannak, akik követelik a szociális etikának

és szociális pedagógiának megalkotását, melyek egészséges alapul szolgálhatnak a gyakorlati szociális politika számára. Medveczky hamar föl ismeri e gondolatok jelentőségét s bőven ismer teti *G. Schmollemok*¹ és *L. Brentanonak*² idevágó munkálatait, melyekhez több becses megjegyzést fűz. Schmoller a német kisiparra és gyár iparra vonatkozó történeti és statisztikai vizsgálatait alapján kikel azon nihilisztikus, a *laisser-faire, laisser-passer* elvén nyugvó felfogás ellen, mely a gazdasági liberalizmus és egoizmus feltétlen jogosultságát hirdeti s a konkrét gazdasági állapotok pszichológiai, társadalmi és erkölcsi feltételeit figyelmen kívül hagyva, a gazdasági életet absztrakt motívumokból vezeti le. A társadalmi reformok között, amelyek megvalósítását követeli (hozzátehetjük: amelyek ma már nagyrészt többé-kevésbé megvalósultak), legfontosabbnak tartja a társadalmi rétegek nagy műveltségkülönbségeinek fokozatos kiegyenlítését, elsősorban a munkásosztályok nevelését s mindenütt hozzáférhető technikai képzését. E szerint a társadalmi kérdés megváltó szava a nevelés. Schmoller etikai alapkövetelménynek tekinti a modern államtól eszközlendő általános műveltségi és hivatásszerű (technikai) nevelést, míg *L. Brentano* főképp az angol példát tartva szemeli előtt, a munkáskérdés megoldását a munkások céltudatos önnevelésében látja. Az előbbinél az állam népnevelő tevé

¹ *O. Schmoller: Zur Geschichte des deutschen Klein gewerbe im 19. Jahrhundert. Halle a/S. 1870.*

² *L. Brentano: Das Arbeiterverhältnis gemäss dem heutigen Recht. Leipzig. 1877.*

kenységének társadalometikai követelménye, az utóbbinál a társadalom vagyontalan tagjainak erkölcsi önnevelése lép előtérbe.

Amíg az egyes empirikus-induktív társadalomtudományi ágak a tényleg meglévő társadalmi viszonyokat állapítják meg s ezeket történeti feltevéleikre és okaikra vezetik vissza, addig a szociális etika a megvalósítandónak («kellőnek») törvényeit kutatja, hogy az általában érvényes *normativ elvek* mértéke alapján határozza meg a tényleg adott társadalmi s jogi alakulatok jogosultságának vagy jogosulatlanságának fokát. Medveczky a szociális etika elnevezésben voltaképpen pleonazmust lát, mert az etika sohasem elszigetelt, hanem a társadalom szervezetében felnövő emberre vonatkozik, úgy hogy az egyéni etika (Individual- oder Personalethik) önmagának ellenmondó fogalom. Jóllehet Medveczky tisztán látta a szociális etikának normatív természetét, nem tudta még ekkor kivonni magát a kor pozitivistikus szellemének hatása alól, mikor azt hitte, hogy a szociális etika pusztán történeti és pszichológiai tény vizsgálat alapján is megszerkeszthető; mikor nem vette észre, hogy a szociális etikában is eszményekről van szó, melyek a tényektől független értékek hordozói, ezek felismerésének pedig sajátos módjai vannak. Az etikai ismerés természetének ebből a félreismeréséből magyarázható, hogy lelkesedéssel ismertette A. v. *Oettingen*nek morálstatisztikai alapon («auf empirischer Grundlage») felépített szociális etikai kísérletét¹, melynek gaz-

¹ A. v. *Oettingen*: Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage. I. Th. Erlangen. 1868.

dag s kritikailag feldolgozott adatanyaga ezen a téren úttörő volt. Minthogy Oettingen statisztikai adatokból «természettudományi módszerrel» óhajtott etikát szerkeszteni, természetes, hogy a természettörvény s erkölcsi törvény természetének különbsége elmosódott nála. Szerinte az «exakt» tudomány jellemét akkor öltheti föl az etika, ha nem az egyénre, hanem a sokaságra vonatkozik, amely felfogás a legszorosabban csatlakozik Comtenak és Bucklenek kollektivistikus történetelméletéhez. Senki sem tagadhatja a morálstatisztikai vizsgálatok nagy jelentőségét a társadalmi jelenségek kutatásában és irányításában; ámde másfelől bizonyos, hogy e pusztá tényvizsgálat alapján szociális etika, mint normák és eszmények rendszere, meg nem szerkeszthető. Később Medveczky maga is belátja álláspontja helytelenségét. Medveczky a szociális etika posztulátumainak gyakorlati megvalósítását célzó tudománynak tekinti a *szociális pedagógiát*. Ez azonban nemcsak elmélet, hanem technika is, vagyis az elméletileg megállapított törvényeknek a társadalmi élet egyes eseteire való alkalmazása a kultúra javainak a társadalom rétegei között való szétosztásában. A szociális pedagógiában rejlő gyakorlati vonatkozás nélkül a társadalomtudományok elveszíteneék a közös kultúrmunka irányításának etikai célját. Medveczky egy félszázaddal ezelőtt még csak mint elméleti és gyakorlati ideált, mint a jövő fontos feladatát rajzolja meg a szociális pedagógia programját, mely azóta – főképp Natorp és Kerschesteiner munkássága útján – mind szilárdabb alapozást és rendszeresebb kereteket nyer. Medveczky már csirájában felismerte e törekvések

jelentőségét s ennek tudatától áthatva a szociális pedagógiát kellő társadalomfilozófiai keretbe igyekezett illeszteni.

V.

A múlt század nyolcvanas éveinek elején egyetemünk mindjobban kezdték érezni azt, hogy amint a természettudományi és orvosi egyetemi tanulmányok nem merülhetnek ki az *ex cathedra* hallott előadásokban, hanem ezen szakok tanulmányozásának lényeges kiegészítő részei az intézeti gyakorlatok: hasonlóképpen a jogi és a bölcsészeti karon képviselt szellemi tudományok intenzivebb egyetemi művelése is az előadások mellett oly alkalmakat is megkövetel, melyek a tanító és tanítvány közti bensőbb szellemi érintkezés és együttműködés forrásai. Így születik meg nálunk is a modern egyetemnek az a lényeges kelléke, mely lehetővé teszi a már Schleiermachertől az igazi egyetem attribútumaként követelt «tudományos együttélést» (*wissenschaftliches Zusammenleben*): a *szeminárium*. Trefort miniszter még 1883-ban felhívta az egyetemet a szemináriumi rendszernek a jogi és a bölcsészeti karon való meghonosítására. A karok éveken át tárgyalják a felhívást s így csak 1887-88. tanévben nyílik meg a budapesti egyetemen a klasszika-filológiai, történelmi és modern-filológiai, majd 1889-ben a földrajzi s 1896-ban a matematikai szeminárium. Medveczky, ki a szemináriumi rendszer hazájában, a német egyetemek szellemi légkörében fejlődött, egyetemeink különösen nagy bajának tekintette a szemináriumok hiányát s néhány féléven át kísérletképpen privatissime tartott filozófiai szemináriumot. (E tekin-

tétben egyébként a nyelvi és irodalomtörténeti szakokban már régebben tartott gyakorlati kurzusok megtörték nálunk is a jeget.) Sőt 1883-ban nagyobb tanulmányt írt *az egyetemi szemináriumok feladatáról*,¹ melynek kitűzésében különös tekintettel volt a magyar egyetemi tanulmányozás sajtós körülményeire is.

A szemináriumok feladatát az egyetem céljából vezeti le. Vizsgálja azt a két szélső felfogást, melyek közül az egyik azt követeli, hogy az egyetem általában tudósokat neveljen, a másik pedig az egyetemen csak a gyakorlati pályákra képesítő szakiskolát lát. Ha az egyik felfogás idealizmusa lehetetlent követel, amennyiben nem számol a reális viszonyokkal, a nagy átlag tehetségeivel és törekvéseivel, a másik viszont nagyon alacsony színvonalra szállítja le az egyetem szellemi életét s minden magasabb kultúrai érdeket ignorál. Ha a mi viszonyaink között a tudósok képzése nem is az egyetem általános feladata, de ebből éppen nem következik, hogy minden magasabb tudományos igényről lemondjon. Aggodalommal mutat rá Medveczky a magyar egyetemi ifjúságnak arra a nagy tömegére, melynek egyetlen törekvése a vizsgálatokat valahogy kiállani, a törvényszerű követelmények legszerényebb minimumának elegend tenni s a pusztá bizonyítványra alapítani összes társadalmi igényeit. «Ezek az oklevelesek és bizonyítványosok, kik a felső tanintézeteket csak vizsgára előkészítő vagy idomító iskoláknak, kvalifikáció- vagy bizonyítvány-gyáraknak tekintik, melyekben a szakképzettség is gyáriasan előállítható, szükségkép tetemesen leszállítják minden hozzáférhető intézménynek az általános szín-

vonulat... Fájdalom, sok jel arra mutat, hogy nálunk éppen ezek mennek igen jelentékeny kontingenssel a magasabb képzettséget követelő pályákra s hogy bizonyos körökben éppen ezek csinálják a nyilvános morált.» Az egyetemen tisztán tudományos munkálkodásra, önálló vizsgálódásra és elméleti tevékenységre készülők mindenestre csekély kisebbséget alkotnak, melynek kedvéért általánosabb érdekeket nem szabad elhanyagolni. Annyi azonban megkövetelhető, hogy a többségnek legalább alkalom nyújtassék magasabb tudományos műveltség megszerzésére, mely a tanulmányok önálló folytatására, az egyetemen nyert ismeretek önálló kiegészítésére, egyszóval önálló munkálkodásra és további haladásra képesít. Ha az egyetemi tanár a tanítvány egyéniségére, gondolkodásmódjára, szellemi fejlődésére mélyebb és tartósabb hatást akar tenni, ha a tanítást a magasabb célokra törekvő s tehetségesebb egyéniségek szellemi szükségleteihez akarja alkalmazni, ezeket tévedésektől s hiábavaló erőpazarlástól megóvni s önálló dolgozáshoz szoktatni: kell lenniök a bensőbb szellemi érintkezés és együttélés bizonyos nemeinek, melyek megengedik a tanár egyéniségének közvetlen befolyását a tanítvány szellemi életére. Ilyenek a *repetitorium*, *conversatorium*, *cours pratique*, *privatissima*, *tudományos gyakorlatok* vagy *dolgozatok*, *tudományos társaság* (p. o. nyelvtudományi, nemzetgazdasági, filozófiai társaság), *szeminárium*. Medveczky szerint a szeminárium felel meg legjobban a fentebb jelzett követelményeknek. Sorban megvizsgálja és meg-

¹ A szemináriumok főladata az egyetemen. 1883.

határozza az elnevezésekben rejlő munkaprogramokat. A repetitoriumokat és kollokviumokat a törvény követelte vizsgálatok előjátékainak tekintti; a disputatoriumok és conversatoriumok nagyon sokat tételeznek fel s könnyen meglehetősen szertelen s haszontalan vitákká, tudományos műkedvelő-előadásokká, a kazuisztikus hajlam produktíóivá fajulnak, melyek *par la force des choses* inkább a felületes és hatáshajhászó dilettantizmust, a szubtilis eszélykedést és dialektikát, mintsem az önálló tudományos gondolkozást mozdítják elő; az egyetemen készületlen újonccokkal tudományos problémák fölött disputálni vagy konverzálni komoly értelemben aligha lehet. Sajnálatosnak tartja Medveczky, hogy nálunk éppen a konverzatoriumok meghonosítását kísérelték meg. Ezzel szemben a tudományos együttműködésnek a nagyobb német egyetemeken kialakult formáját, a szemináriumot ajánlja, melynek célja a katedrális előadásoknak gyakorlati szakoktatás által való kiegészítése, a tulajdonképeni előadások művének folytatása és befejezése olyan speciális kérdések tárgyalása s oly tudományos feladatok megoldása által, melyekre amazok nem terjednek ki, továbbá a tanítványoknak saját dolgozáshoz s önálló gondolkozáshoz való szoktatása és előkészítése. Medveczky a külföldi egyetemeken tett gazdag tapasztalatai alapján részletesen kifejti a szemináriumok munkaprogramját. Egyszermind utal arra, hogy a szemináriumok lényegesen emelték a doktori értekezések és a rigorózumok színvonalát is; másfelől természetes, hogy a főiskolai tanárok is rendszerint a szemináriumokban képződnek ki s készülnek hivatásukra.

Manapság az akadémikus pedagógiának oly természetes igazságai ezek, hogy úgy tűnnek fel, mintha mindig az egyetemi oktatás lényegéhez tartoztak volna a valóságban is. Éppen ez anakronizmus miatt hajlandók vagyunk elfeledkezni azokról az úttörő férfiakról, kik néhány évtizeddel ezelőtt a balítéletekkel szembeszállva, a belső és külső nehézségeket leküzdve, a külföldi tapasztalatok tanulságát felhasználva, nemes akarattal és áldozatkészséggel a komoly tudományos munkának ezeket az azóta mindig bővebben buzgó forrásait megnyitották. Ezek közé az érdeemes úttörők közé tartozik elsősorban Medveczky Frigyes, aki nemcsak gyakorlatilag vett részt egy filozófiai szeminárium megalkotásában, hanem megírta az ideális szemináriumnak máig érvényes elméletét is abban az időben, amikor első egyetemünknek még történeti, filológiai, jog- és államtudományi szemináriumai nem voltak, bár ugyanakkor a humanisztikus szakok létjogát és fontosságát a legszebb beszédek védelmezték.

A kilencvenes évek elején – mint ismeretes – tanügyi politikánk a középfokú oktatás körében a szervezet alapos átalakítását tűzte ki főadatául és kiadta a jelszót, mely a tervezett reform alapeszméjét és irányát megjelölte. E jelszó az *egységes középiskola*. Medveczky a reformra vonatkozó nézeteit a közoktatásügyi minisztertől egybehívott ankét alkalmával fejtette ki.¹ Mindenekelőtt azokat az okokat és szempontokat vizsgálta,

¹ Bővebben kidolgozva *Az egységes középiskoláról* címen megjelent a *Budapesti Szemle* 1892. évf.-ban. 70. köt. 324–338. 1.

melyek a szóbanforgó radikális reformmozgalmat előidéztek. Ilyen főszempontok: az egységes általános műveltség eszméje; a humanizmus és realizmus harcában felmerülő igények kiegyenlítése oly intézményben, mely a két irányzat jelentős elemeit összhangzó kapcsolatba hozza; a pályaválasztás késleltetésének követelménye; a kvalifikáció kérdése. Hogy Németországban, melynek példájára a reform szószólói hivatkozni szeretnek, az egységes középiskola eszméje oly nagyszámú hívőre tett szert (v. ö. az *Eiriheitsschulverein* működését), ezt az előbb említett általános okok mellett Medveczky a német reálgymnázium sajátos helyzetével okolja meg. Egyébként utal arra, hogy a Németországban évtizedek óta folytatott propaganda ellenére a specializáció elve az 1882-i módosított tantervek megerősítése alkalmával még élesebb kifejezést nyert, mint azelőtt. A német középfokú iskolaszervezettel szemben Medveczky a magyar középiskolai szervezetben nem látja azt a nagyfokú specializációt, mely az egységes középiskolai reformmozgalom sajátos oka s amely a német szervezeti reform kérdését akuttá tette, mert hisz reálgymnáziumunk nincsen, másrészt pedig a kvalifikáció ügyéből eredő nehézségek elhárításáról is többszörös gondoskodás történt.

Az új magyar középiskola valóban egységes intézet legyen, mégpedig a gymnázium, a humanisztikus iskola típusából a szónak modern, nem orthodox filológiai értelmében. Ezzel az álláspontjával a kérdést a gymnáziumi reform kérdésére redukálta. A kilencosztályú gymnázium gondolatát pártolta s a rajztanítás fejlesztését kívánatosnak tartotta. Medveczkynek a reáliskolával szemben

elfoglalt, egyoldalúnak látszó álláspontja, mely ebben az iskolatípusban csak a gyakorlati szempont érvényesülését látta, magyarázatot nyer egyrészt Medveczky tipikusan teoretikus természetében, mely az iskolafajok műveltségi anyagában és szellemében is élesen külön akarta választani a tiszta, érdektelen, ideális kultúrjavakat s a gyakorlatikus szempontokat, másrészt elsősorban humanisztikus jellegű műveltségében, melynek alapján a történeti kultúrát föltétlenül többre értékelte a technikai természetű kultúránál.

Medveczky pedagógiai törekvéseinek igazi tere természetszerűen a hivatásához legközelebb álló *akadémikus pedagógia* volt. Egyetemi pályájának elején a szemináriumok felállítása mellett izgat; az 1889-i párizsi tanügyi kongresszus főiskolai szakosztályának munkálataiban élénk részt vesz; a budapesti egyetem bölcsészeti karában évtizedeken keresztül számos fontos főiskolai kérdés buzgó előadója. De legtöbbet tett az akadémikus pedagógia terén a *Felső Oktatásügyi Egyesület* szervezésével. Az 1911. év elején érkezettnek látta az idejét annak, hogy a felső oktatás képviselői is testületet alkossanak, melynek keretében éppoly hathatósan munkálkodhatnak intézményeik fejlesztésén, mint ahogy a közoktatás más köreinek munkásai (tanítók és tanárok) eddig a saját intézményeik érdekében tették. Erre a szervezési munkálatra indította Medveczky fogékony és fáradhatatlan szellemét egyrészt a franciaországi *Société d'enseignement supérieur* és a Németországban mind nagyobb arányokat öltő *hochschulpädagogische Bewegung*, másrészt pedig egyetemeink szaporításának aktuális kérdése. Ugyanis az intéző

hatóságok éppen azoknak a szavát nem hallhatták meg ebben a fontos kérdésben, akik mint az egyetemen működő tényezők tagadhatatlanul a legilletékesebbek arra, hogy a felső oktatás nagy problémáihoz hozzászóljanak s esetleg kellő értékre szállítsák le a kevésbé hivatottak és érdekelték sűrűn megjelenő javaslatait. Ebből a célból alapította meg néhány tudós társával Medveczky a *Felső Oktatásügyi Egyesületet*, mely feladatul tűzte ki: «az e téren irányító szerepet játszó kultúrnépek felső oktatási intézményeinek szervezetét és munkásságát tanulmány tárgyává tenni és a felső oktatás ügyeit érintő reformmozgalmakat figyelemmel kísérni; ezen intézmények szervezetére és munkásságára vonatkozó okmányokat, illetve törvényeket, szabályzatokat és kiadványokat összegyűjteni; a felső oktatás kérdéseinek tárgyában folytatott eszmecsereknél tartalmát közzétenni s így a felső oktatás ügyeinek intézésénél értékesíthető anyagot létesíteni».

Az egyesület szervezése, a felső oktatás munkásainak az eszme számára való megnyerése nem volt könnyű, mert első pillanatra ellenkezni látszik az egyetemi oktatás szabad formájával, a tanításterv determináltságának hiányaival, az akadémikus szabadsággal. De Medveczky már eleve tiltakozott azon felfogás ellen, mintha ez egyesületben talán a legszabadabb és legegényebb oktatási munkának valamilyen *règlement* szövevényes formáiba vagy kereteibe való szorítása vagy talán valamely *ex offo* megállapított tantervek és pedáns iskolamesteri utasítások alapján való szabályozása forogna szóban. Bármennyire elismerjük is azonban a tudós egyéni munkássága-

nak elsőrendű jelentőségét és szuverén jogát, nem feledkezhetünk meg arról, hogy a felső oktatás az új nemzedékek tudományos kiképzése szolgálatában álló célirányos együttműködést igényel, melynek útjait és módjait semmi sem állapíthatja meg oly megbízható módon, mint a pályatársak együttes szellemi munkája. A modern egyetemek nem kizárólag a tudományos kutatásnak elsőrendű műhelyei, hanem egyúttal a nemzeti kultúra irányítására elsősorban hivatott tanintézetek is, sőt nagyfontosságú jogokat élvező és kötelességeket teljesítő tanügyi hatóságok is. Az utóbbi hivatásuk pedig elkerülhetetlenül szükségessé teszi a szervező munkásságot, bizonyos kereteknek és intézményeknek, az akadémikus életet szabályozó intézkedéseknek létesítését, s ez mindenképpen kívánatosá teszi, hogy a pályatársak ezek iránt is érdeklődjenek s véleményüket ezekre vonatkozóan is kicseréljék. Medveczky az egyesület létjogának indokolásában utalt arra is, hogy a legújabb időben a felső oktatás kiváló képviselői egy valóságos *egyetemi vagy főiskolai pedagógia (andragógia)* feladatairól is elmélkednek. Ez a pedagógia mind-ezideig csak elméleti eszmény ugyan, de alig tagadható, hogy ott, ahol oktatás történik, *didaktikáról* is szólhatni; a felső oktatás terén működő tudósok didaktikai tapasztalatainak közlése és együttes mérlegelése pedig a pályatársakra nézve sokféle hasznos és értékes tanulságok forrásává válhatik. Medveczky ezeken az okokon kívül többszörösen rámutatott arra, hogy az akadémikus tanügy körében nálunk mindezeig a legteljesebb atomizmus és individualizmus állapota észlelhető. Ezzel szemben mindenképp kívánatos, hogy

kialakuljon a felső oktatás terén működő tudósok közvéleménye, melynek életképes és hatékony szervéül szolgál majd az új egyesület. Medveczky különösen kiemelte az egyetemi testületi közszellem (*esprit de corps* vagy *Standesbewusstsein*) kialakulásának főképpen a mi társadalmi viszonyaink között megnyilvánuló rendkívüli jelentőségét. Nálunk ugyanis szerinte a főiskolai tanári hivatás és állás meglehetősen primitív felfogása s társadalmi értékelése észlelhető. Az a nagy társadalmi presztízs, mely ez állással a régibb és fejlettebb általános kultúrával bíró társadalmakban régóta együtt jár, nálunk még nem fejlődött ki. Társadalmunknak ez irányban mutatkozó elmaradottságát és a nyugati országokban ismeretlen előítéletekhez való ragaszkodását Medveczky főképp a politizáló hajlam és a politikai szellem túltengésének és hipnotizáló hatásának, a politikai szereplés egyoldalú értékelésének tulajdonítja; egyszersmind sürgeti, hogy a mi társadalmunk köztudatába is menjen át a meggyőződés: hogy új kultúrtartalmakat és új kultúrértékeket nem a különböző fokú ismeretterjesztő iskolák, hanem az egyetemek termelnek, melyek a tudományos vizsgálódásnak és a mélyebbreható elméleti gondolatmunkának legjelentősebb műhelyei. Ott, ahol a tudomány igaz tisztelete virágozik, az akadémikus hivatásnak élő tudós is a legmagasabb értékelésnek tárgya.¹

Medveczky, kinek egész pályája az egyetem

¹ *A Felső Oktatásügyi Egyesület rendeltetése.* A F. O. E. Közleményei. 1912. II. évf. 1–15. 1. – *Egyetemi oktatás, társadalom és kultúra.* (Időszerűtlen reflexiók.) A F. O. E. Közleményei. 1913. III. évf. 1-1. 1.

körében folyt le, élete utolsó éveiben, mikor az új egyetemek kérdése aktuálissá vált, teljes erejét, sokévi tapasztalatokon és a külföldi egyetemeknek a legapróbb részletekbe menő tanulmányozásán alapuló ismereteit ennek a kérdésnek megoldására irányította. Fényes sikerük volt az egyetemalapítás és a debreceni s a pozsonyi egyetemről szóló törvényjavaslat ügyében tőle kezdeményezett s nagy tapintattal és ügyességgel vezetett ankéteknek. Akadémikus életünk legkiválóbbjai nyilvánították szakvéleményüket e tárgyalásokon az új egyetemek helyi és szervezeti kérdésére, az állam szerepére és más tényezők közreműködésére vonatkozóan.¹ Medveczky szélesebb háttérű egyetemtörténeti fejtegetések keretében állást foglalt a csonka egyetemek gondolata ellen s többszörösen kifejezte a nagy hagyományok által igazolt teljes egyetemi szervezethez való ragaszkodását. Különösen a modern Olaszország egyik nagy kultúrmezíriájára hivatkozott, mely a kis vidéki centrumokban szűkös viszonyok közt vegetáló kis egyetemek rendkívül nagy számában mutatkozik s melyet egyes kultúrpolitikusok egy speciális olasz társadalmi betegség, a helyi érdekeltség, a *regionalizmus* hatásának tulajdonítanak. Az új magyar egyetemek alapításában különösen ennek a felső oktatás általános színvonalát veszélyeztető regionalizmusnak érvényesülésétől óvta kultúrpolitikusainkat. Medveczky pedagógiai törekvései, mint az eddi-

¹ Az *egyetem-alapítás ügyében 1911 májusában rendezett enquete tárgyalásai*. A F. O. E. Közi. 1911. 2. sz. – *A debreceni és a pozsonyi egyetemről szóló törvény*. Szakvélemények. A F. O. E. által 1912 májusában rendezett enquete tárgyalásai. A F. O. E. Közl. 1912. 2. szám.

giekből látható, elsősorban a *közoktatásügy szervezeti kérdéseire* irányultak; tudományos irodalmi munkásságában *rendszeres* pedagógiai elméleti fejtegetéseket nem találunk, hanem csak egyes, a nevelésre vonatkozó reflexiókat. Így különösen szeretett utalni az életben észlelhető és megérezhető nagy hézagokra, melyek a modern kultúra óriási fejlődése ellenére az élet pesszimiztikus felfogását táplálják, aminek részben a mai nemzedék nevelési rendszerében is kereshető az oka. Az ifjabb nemzedékek által elsajátítandó *ismeretek* tömegét minduntalan szaporítjuk s az *oktatás* eszközeinek és módszereinek tökéletesítésén minden irányban ernyedetlenül fáradozunk ugyan, ellenben a *jellemképzés*, az *erkölcsi* nevelés – nagy pedagógiai gondolkozók minden becsületes törekvése ellenére – nem tart lépést az *értelmi* képzéssel. Anyagi, technikai, és értelmi szükségletek s érdekek, a természet fölött való *regnum hominis*-t hirdető baconi szellem azok az uralkodó erők, melyek a modern kultúrnépek szellemi életét áthatják és irányítják. Medveczky a modern erkölcsi decadence-nak evvel a lehangoló állapotával szemben egy *etikai renaissance* feltétlen szükségére utalt, melynek alapját és biztosan irányító motívumait «a keresztény morál eszméinek fenséges világában»¹ kereste. Végigpillantva Medveczky Frigyesnek sokoldalú elméleti törekvésein s gyakorlati munkásságán, úgy tetszik, mintha ezek az antik filozófus eszményében gyökereztek volna: *ὑεωρητικοῦτων δόντων χαῖ πραχτιχοῦ των δέόντων*.

¹ *Filozófiai szükségleteink és az etikai renaissance*. A M. Filozófiai Társaság Közl. 1910. 90-91. és 96. 1.

BÁNÓCZI JÓZSEF.

– Ravatalánál. –

(1926.)

A budapesti kir. magyar Pázmány Péter tudományegyetem bölcsészeti karának nevében búcsúzom fájó szívvel Bánóczi Józseftől, akit mint a filozófiatörténet magán-, majd c. nyilv. rk. tanárát két év híján egy félszázados buzgó s jelentékeny hatású munkásság kapcsolt az egyetemhez. Eend-szerint egy-egy filozófiai klasszikust magyarázott hallgatói előtt szellemének bámulatos frissességével és elevenségével s kivételes didaktikai ihletének lendületével. Nem rendszeres filozófiatörténeti vázlatot adott elő, melyben mint valami herbáriumban az emberi gondolkodás nagy rétegforgatóinak gondolatai lepréselve, színehagyottan, kivonatosan található, hanem maguknak a klasszikus gondolkodóknak műveit boncolta s közvetlenül érezttette meg rendszerük varázsát.

Bánóczi József tudományos munkássága széles területet ölel át: a *filozófia*, az *irodalomtörténet* és a *nyelvészet* mezejét. De ennek a nagy körnek valamennyi sugara egy középpontba fut: a *történeti gondolatba*. Bánóczi ifjúkori szellemi fejlődése a XIX. századnak abba a korszakába esik, mely-

nek uralkodó áramlata valamennyi tudomány terén a történeti gondolkodás, a történeti fejlődés eszméjének kultusza: a *hisztorizmus*, melynek alapmeggyőződése, hogy a kultúra fejlődésében a tudatosság és tervszerűség csakis az elmélyült történelmi ismeret talajából nőhet ki. Az embert emberré, a maga és faja múltjáról tudatlan állatnemzedékekkel szemben, éppen a történeti tudat avatja. Bánóczi munkásságának javarésze a történeti gondolat szolgálatában áll.

Mint *filozófus* ahhoz az áramlathoz csatlakozik, mely Kantot rehisztorizálja. A fiatal Bánóczi neokantiánus lesz. Kant műveibe mélyed, Kantnak elsőrendű fordításával ajándékozza meg irodalmunkat. Amit alapos tudásával és törőlmetszett magyarságával nyelvünkre átültet, az mind történeti karakterű szellemi alkotás Lewestól Eichlig. Bánóczi történeti gondolkodása a magyar filozófia múltjába is elmélyed: szeretettel foglalkozik Apáczaival, kiadja Erdélyi János munkáját, azért, hogy a magyar szellem ebből a könyvből – mint mondja – «az elvont gondolkodás terén is nemzeti irányban és nemzeti szellemben való haladást tanulhasson».

Mint *irodalomtörténész* Kisfaludyjában a XIX. század eleji magyar romanticizmus szellemét elemzi. Ma divatos áramlat a «szellemtörténet»; Bánóczi már több mint négy- évtizeddel ezelőtti nagy munkájával a magyar irodalomtörténetet abba a fejlődési vonalba iparkodik hajlítani, mely újfent szóval ma szellemtörténet. Hangyaszorgalommal egybehordott konkrét történeti anyagából finom beleérző képességgel hallja ki a romantikus kor lelkének szavát, nagy rekonstruáló kész-

seggel szerkeszti meg a romantika szellemi struktúráját.

De historikus Bánóczi a *nyelvészet* terén is: Szarvas Gábor nyelvtörténeti irányának híve. A történelmi gondolat eleven ereje vonzza Bévai Miklóshoz is, a magyar történelmi nyelvtudomány lángeszű megalapítójához. Szellemének hatalmas monográfiával áldoz. Bánócziban a nyelvész nem tagadja meg a filozófust: lelkesedve kutatja a magyar filozófiai műnyelv múltját s ennek tanulságait a még mindig szétfolyó magyar filozófiai terminológia kialakításában és megszilárdításában iparkodik gyümölcsöztetni. Bánóczinak s hű társának Alexander Bernátnak, kivel a Filozófiai írók Tárat szerkeszti s Kantot fordítja, elévülhetetlen érdeme a magyar filozófiai nyelv simulékonnyá formálása. Ezt csak az tudja méltányolni, aki a 40 évvel ezelőtti magyar filozófiai irodalom érthetetlen s egyéni szeszélytől függő nyelvét ismeri.

Bánóczi elmélyült történelmi szelleme egyik alapja igaz magyarságának is. Ezt a dunántúli dombos vidékről hozta magával, de a magyar múlt kutatásával csak edzette s nagy európai kultúrájától elhalványítani sohasem engedte. Nemzetünk leggyászosabb napjaiban is nyíltan magyarnak vallotta magát.

A kiváló tudós kutatónak s a lélekbe markoló tanárnak mond most utolsó Istenhozzádot Egyetemünk, s Bánóczi József nemes alakjának emlékét mindig kegyelettel őrizni fogja.

ALEXANDER BEENÁT.

(1927.)

Amikor a *Mors Imperator* lecsukja a halandó szemét, elnémul vele szemben a pártos kritika, erősebben domborodik élénk alkotóereje, az a tárgyi munka, mely belefónódott a nemzeti kultúra fejlődésébe. Alexander Bernát a nemzeti katasztrófa után visszavonultan élt, katedráját 70 éves korában otthagyni kényszerült, de friss lélekkel továbbdolgozott, élénk és sokoldalú érdeklődését megőrizte, s lankadatlanul forgatta tovább fényes tollát. Ha élte végén a nagy forradalmi lélekriánás közepett közte és számos barátja között szakadék támadt is, sohasem felejtkezhetek meg azokról a rendkívüli tudományos és írói képességekről, arról a páratlan szorgalomról és messze sugárzó hatásról, mely hosszú pályájának munkásságát több mint félszázadon keresztül jellemezte.

Egyéniségének fő vonása: minden ízében tanító-művész volt. Világos fej: átlátszó minden szava és írása. Maga vallotta, hogy tanítva tudott legjobban tanulni, sohasem érezte a tanítást fárasztónak: «minden más munkásság – mondotta – fogyasztotta erőmet, a tanítás mindig növelte. Közlés közben hódítottam meg magamnak gon-

dolataimat. De benne van ebben a gondolat szeretete is, mert azt akartam, hogy az igazság mindenkié legyen.» Előadás és írás közben mély didaktikai ihlet, ösztönös tanító inspiráció hatotta át: a legelvontabb gondolatot konkrétá varázsolta, a sápadt, hideg eszmét meleg élménnyé avatta, mely továbbserkent mindenkit az igazság önkénytelen és magafeledt keresésére, a továbbgondolkodásra. Mindig szellemes és művészi szava és írása mély kontemplatív erő, színesen megjelenítő fantázia és hévvel sugárzó pátosz terméke. S ezek a nagy képességei örökös munkában voltak. Fényes elméjére valóban állott: *mens semper cogitat*. Munkabírása egyenest hihetetlen: évtizedeken keresztül szellemi munkásaink közül nem volt senki, aki többet és többfélét dolgozott volna.

De ez természetszerűen folyt szellemének rendkívüli sokoldalúságából. Mintha géniusza megőrizte volna a *filozófia* szó eredeti görög értelmét: a mindenfajta tudásra való törekvést. Ez az egyetemes kultúrszomj, a gondolat megváltó erejébe vetett hit ifjúkorától fogva folyton sarkalta késő öregségéig.

Megható az a mély és sokoldalú tudásvágy, mely már fiatalkorában eltölti. Ennek legszebb tanúságai azok a levelek, melyeket a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején Horváth Cirillhez, a pesti egyetem tanárához, első mesteréhez intéz Bécsből, Heidelbergből, Berlinből, Göttingából, Párizsból és Londonból. Mert a nyugati műveltség mindezen empóriumainak egyetemlein tanult. Tanult pedig nemcsak filozófiát, hanem behatóan filológiát, történelmet, sőt anatómiát és

fiziológiát is. Tanulmányairól és tanáraitól leveleiben hűségesen beszámol. Megrázóan s a stílus nem csekély művészetével írja le húszéves korában Berlin gyászát a gravalotte-i ütközet után, azt a fájdalmat, mely elszorította a porosz főváros szívét. De ugyanekkor meghatóan emlékszik meg professzorának, Trendelenburgnak haláláról és utolsó útjáról. Roppant szegénységben tanul külföldön, hűséges barátjával, Bánóczi Józseffel. De sohasem panaszkodik: csak boldogan számol be sikereiről, melyeket a német egyetemek filozófiai szemináriumai arat, s terveiről, melyeket jövő tudományos munkásságáról kisző.

A XIX. század a történeti gondolkodás százada. A *hisztorizmus* áramlata uralkodik a hetvenes években a szellemi élet minden terén: a jogban, művészetben, nyelvészetben, vallástudományban – s a filozófiában is. A hegeli büszke metafizikai légvár összeomlása után a filozófia, úgy látszik, egy időre elveszti konstruktív erejét: ő is, mint a tudományok nagy része, ebben az időben a saját múltjába mélyed. Nagy filozófiatörténészek támadnak, mint E. Zeller és K. Fischer: a hisztorizáló irány uralkodik a filozófiában is. Amennyiben szisztematikus filozófiai irány indul meg, az is egy száz évvel azelőtti gondolkodónak újjászületése: a *neokantianizmus*. Ez a történeti áramlat adja meg Alexander gondolkodásának is alapvető irányát.

A német egyetemek filozófiai katedráit és iskoláit egészen *Kant Bedivivus* szelleme szállja meg. Alexander és Bánóczi is a neokantiamis szellemmel töltkezik. Kant géniuszába együtt mélyednek bele olyan kiváló ifjakkal, akik nemsokára

a német filozófia vezéregyéniségei, mint például *Benno Erdmann*, a nagy berlini Kant-kiadás előkészítője, s *Friedrich Paulsen*, később egy nagy Kant-monográfia írója, aki önéletrajzában is megemlékezik ifjúkori magyar filozófus barátairól. Érthető tehát, hogy a fiatal Alexander munkásságának javarésze Kant kultuszát szolgálja. A Tiszta Ész Bírolatának százéves megjelenési fordulójára nagy Kant-könyvet ír (1881), mely bár csonkán maradt, irodalmunkban az első modern filozófiatörténeti monográfia. Lefordítja Kant Prolegomenáit s Bánóczival a Tiszta Esz Bírolatát. Az utóbbiak a *Filozófiai írók Tárában* láttak napvilágot. Ez a nagy könyvsorozat, melyet Alexander haláláig a legodaadóbb, szinte megható gonddal szerkesztett, élte munkájának egyik legnagyobb érdeme. A magyar filozófiai műveltséget nem vértelen kompendiumok, hanem a világ nagy filozófiai klasszikusai útján akarta megalapítani és fejleszteni. Már pedig e klasszikusokból nyelvünkön a nyolcvanas évek elején még egy sem volt olvasható. Rengeteg nehézségen kellett diadalmaskodnia: az érdektelenségen, a világfelfogás elvi kérdései iránt való közömbösségen, de mindenekfölött a fejletlen és anarchikus magyar filozófiai műnyelven. Ezt Bánóczival együtt meg kellett szilárdítania, erre a filozófusokat rá kellett nevelnie, az új műszavakat velük fokozatosan elfogadtatnia. Mindez évtizedek fáradhatatlan agitációjának eredménye. Csakis az tudja értékelni ezt a munkát, aki ismeri a hatvanas-hetvenes évek magyar filozófiai munkáit, melyek nyelvének csiszolatlanságát csak terminológiájuk érthetlensége és egyéni szeszélyes-

sége múlja felül. A Filozófiai írók Tárának hatása csakhamar érezhető volt filozófiai kultúránk fokozatos emelkedésében: e hatás a lefolyt félszázad alatt egyre mélyült. Túlzás nélkül mondhatom: Alexandernek van legnagyobb része a magyar filozófiai műveltség szélesebb körökben való terjesztése, az ilyen irányú érdekkeltés és kedvreindítás körül.

Alexandert elsőrendű *filozófiatörténészé* avatta csodálatos beleélő és rekonstruktív képessége, mellyel a klasszikus gondolkodók eszmevilágát művészi és adaequat módon tudta újratereíteni. Bámulatosan értett ahhoz, hogy egy gondolatfejlődést csírájától teljes kivirágzásáig plasztikusan elemezzon és megkapó elevenséggel megjelenítsen. A filozófia történetében, melynek az egyetemen számára külön tanszéket szerveztek, különösen vonzza Kant, Schoppenhauer és Diderot; a XIX. század pesszimizmusának s a XVIII. század szellemes enciklopédistájának terjedelmes műveket szentel. Descartes-ot és Hume-ot lefordítja és magyarázza. Taine, egykori tanára emlelőnek remek essayvel hódol. Spinoza lelkét és világfelfogását élte végén nagy németnyelvű monográfiában elemzi.

Egyoldalú volna azonban az Alexanderről festett kép, ha benne csak a gondolkodás múltjának nagy újraépítőjét, a gondolat-történet archeológusát látnók. Nemcsak kiváló rekonstruktor, de konstruktőr is: nemcsak újraépít, de eredeti módon épít is. Bizonyosság rá egyrészt nagyszerű *'pszichológiája'*: «A lelki életről» írt műve, másrészt nagyszámú *esztétikai* elmélkedése. Amikor századunk elején a magyar lélekbúvárok a lelki

jelenségeket még mindig «a központi érzéki síkokban» keresik s merőben a fiziológia területére tolják a lélek tudományát, Alexander élesen elválasztja a testi és a lelki élet köreit, a pszichológia és a fiziológia jogos határvonalait. Egészen eredeti és újszerű módon a lelki élet organikus egészéből indul ki, mint amelyben minden mindennel egységesen összefügg, s ebből a páratlanul egységes egészéből derít fényt a lelki élet egyes részjelenségeire. Hangsúlyozva kell kiemelnünk, hogy a pszichológiának az utóbbi évtizedekben leírt fejlődési vonala egészen azon az úton halad, melyet Alexander három évtizeddel ezelőtt számára kijelölt.

Alexander építő, rendszeres gondolatmunkája azonban az *esztétika* terén éri el csúcspontját. Alexander lelki szerkezetének legátfogóbb vonása művészi hajlandósága. Művész nemcsak a gondolat-épületek szépségének meglátásában és újratemtésében, hanem a természet és a képzőművészeti-irodalmi alkotások esztétikai megragadásában is. Minden téren megélte a szépet, mert maga is született művész volt. Esztétikai munkái, melyeknek méltó befejezése lett volna élte végén megkezdett nagy rendszeres műve, irodalmunk e nemű legkiválóbb alkotásai. *A művészet* c. szellemes és mély dialógusa (a platóni formát Alexander plasztikus és tanító szelleme nagyon szerette), a művészet értékéről s a művészi nevelésről szóló tanulmánya a művészi fantáziának és megjelenítő erőnek elsőrangú elemzése. Az ember tragédiájának klasszikus értelmezése, Meunier-ről és Fadrusz-ról szóló finom írásai maradandó értékűek.

Nagyhatású munkásságot fejtett ki mint vérbeli tanítómester a *pedagógia* terén is. Iskolaszervezeti és didaktikai cikkei a középiskolai tanárság életében, amikor az Orsz. Középiskolai Tanár-egyesület Közlönyét szerkesztette, irányszabók voltak.

Mint publicista és kritikus félszázadon át a magyar közvéleménynek és műízlésnek ezernél többre rúgó cikkével irányító vezéregyéniségévé emelkedett. Az 1867. évi kiegyezést követő korszak szabadelvű politikájának Alexander tollával és szavával egyik főoszlopa: sokoldalú munkássága egészen összeforrott a nemzeti liberalizmussal. Ennek ő volt egyik fő világnézeti értelmezője, elvi támogatója, éleseszű filozófusa: báró Eötvös József és Deák Ferenc volt a politikai ideálja.

*

Egy-egy elhunyt kiválóság jelentősége legjobban negatív reliefjéből domborodik elénk: ha t. i. azt vizsgáljuk, mi hiányoznék a magyar kultúrából, ha ez az ember meg nem született volna? Alexander óriási életmunkája mélyen megmaradó nyomot szántott mindazokon a területeken, ahová szava, tolla és szervező ereje elért. Nélküle a magyar műveltség sok téren valóban sokáig fejletlen és hiányos maradt volna. Mennyi új ösztönzés, friss hajtóerő, irodalmi és művészi szuggesztió és alkotás, mennyi filozófiai elem hiányoznék kultúránkból, ha ez a robusztus munkaerő nem lát köztünk napvilágot!

Akadémiai székfoglalójában a nemzeti géniusz vonásait kutatta a filozófiában. Mindig hangoz-

tattá, hogy a nemzeti léleknek sajátos termőereje van, minden kultúra velejében nemzeti kultúra s a filozófia csak ennek tudatos elvi formulázása, magáraeszmélése. Életének legnagyobb tragikumuma, hogy éppen hazájának szörnyű megpróbáltatása idején a nemzeti érzés hiányának és megsértésének vádja itatta ki vele szokratészi korban az *assbeia* méregpoharát.

POSCH JENŐ.

– Emlékbeszéd a M. Tud. Akadémia 1927. április 25-én
tartott összes ülésén. –

A világnézet kialakításában, abban, hogy az egyén a tudományos ismeretekből és a hitből «mit és mennyit öleljen magához, mit hogyan alakítson át és mit küszöböljön ki, e módban éppen nem csupán az ember értelmi belátásának, a tiszta észokoknak, hanem az *egész* embernek, lelkületének, természetének, érzése módjának, akaraterejének, sőt egészségi állapotának, szóval mindannak van része, ami az embert egyénné teszi és nevezetesen *ezen* egyénné nevelte. . . . A világnézet maga az egész ember, nem pedig az embernek egy egyszerű tudomása. A tudomást máról holnapra kicserélhetem más, jobb tudomással, de nem cserélhetem ki magát az egész belső embert, az érett korúnak nevelődése és gondolkodás módját» (Nyugat, XIV. 1921. 168.). Posch Jenőnek ezeket a szavait legszebben igazolja magának Posch Jenő lelki alkatának és filozófiájának meglepő egybevágósága. Csakis sajátos egyéniségéből érthető meg egyrészt a világgal és étellel szemben való elvi állásfoglalása: filozófiája, másrészt a lelki élet természetére vonatkozó felfogása: pszichológiája. Világnézete

összhangban állott egyéniségével, melyben a *teoretikus* ember lelki szerkezetének legtöbb tipikus vonása érvényesült; pszichológiai álláspontja pedig, mely az egész lelki életet mozgásban oldotta föl, természetyszerűen folyt kivételesen mozgalmas, dinamikus lelki alkatából: az ő motórius pszichológiáját csakis ilyen, minden ízében *motórius*, az ingerekre a leggyorsabban visszaható, energiáit folyton mozgásokban kisütő egyéniség hozhatta létre. Egyéniségének lelki entelecheiája s világnézetének, meg pszichológiai rendszerének lényege meglepően párhuzamos.

I.

Külső életének folyása egyszerű, csak belső élete gazdag. Posch Jenő 1859. aug. 4-én született Pozsonyban. Atyja Posch Ágoston pozsonyi ügyvéd, később a budapesti kir. ítélőtábla bírása. Jenő a gimnázium első osztályát Pozsonyban kezdi meg, Lubrich Ágost az osztályfőnöke. A többi osztályokat a kegyesrendiek budapesti gimnáziumában végzi. Tanuló korában különösen vonzódik Vörösmartyhoz és Schillerhez; az utóbbinak valamennyi munkáját ismeri, hatásuk alatt fejlődik filozofáló gondolkodása. Mint bölcsészethallgató végzi a pesti egyetemen tanulmányait, a tanári pályára készül. Filozófiával, esztétikával, klasszika-filológiával, német és francia irodalommal foglalkozik. Főkép Horváth Cyrillt, Gregusst, Télfyt, Budenzet, Gyulait, Kármánt és Alexandert hallgatja. A matematika és csillagászat is erősen vonzza: szorgalmasan jár Petzval Ottó előadásaira. Megmaradt jegyzetei és kivo-

natai arról tanúskodnak, hogy már mint egyetemi hallgató, majd nevelő behatóan tanulmányozza Kantot, Comte-ot, Wundtot, Max Müllert, Steinhalt, Jodlt, Eiehl, Hartmant, Helmholtzot, Schopenhauert, Spencert, Stumpfot, Lotzét, Volkmannt és Baint. 1881-ben tanári oklevelet szerez a filozófiából és a magyar nyelvből s irodalomból, később még a latin és német nyelvből és irodalomból is. Az egyetemet elvégezve katonáskodik és több helyt nevelősködik, míg végre a kegyes-tanítórend Sátoraljaújhelyen, majd Debrecenben alkalmazza tanárnak. Később (1886) a miskolci kir. kath., majd (1890) a szolnoki áll. gimnáziumhoz kerül. Közben már az *Idő elmélete* c. munkáján dolgozik, melynek kiadására Akadémiánk támogatását kéri. Ezt Alexander Bernát elismerő bírálata alapján meg is kapja (1896). Ez időtájt kilép a róm. kath. vallásból s felekezetenkívülivé lesz. Ezt a cselekedetét az országgyűlésen interpelláció formájában hevesen támadják. Wlassics Gyula vallás- és közoktatási miniszter azonban az új egyházpolitikai törvényre hivatkozva, Posch eljárását tisztán jogi szempontból nem tartja kifogásolhatónak. Amikor 1898-ban Posch egy cikkében, amelyet az *Athenaeum* közölt, úgy nyilatkozik, hogy az ő álláspontja az ateisztikus materializmus, Molnár János apát ezt szóváteszi az országgyűlésen s Poschnak az iskolából való eltávolítását követeli. Wlassics miniszter válaszában kijelenti, hogy az ateisztikus materializmus, mint tisztán elméleti álláspont, hivatalosan nem üldözhető, amíg ez tudományos magánmeggyőződés; azonban bármelyfokú iskolában való tanításával szemben a közoktatási kormányzat min-

denkor állást foglal. Az országgyűlés tudomásul veszi a miniszter válaszát, aki 1898. július 3-án Posch Jenőt a budapesti VIII. ker. állami gimnáziumba helyezi át. Itt tanít elvonulva, csak kis baráti körére támaszkodva s teljesen tudományos munkásságának élve 1920-ig, amikor nyugalomba vonul. Ebben az évben választja meg a Magyar Filozófiai Társaság alelnökének s Akadémiánk levelező tagjának, miután pár évvel azelőtt (1915) jelenik meg életének főműve: »Lelki jelenségeink és természetük» két hatalmas kötetben. Nemsokára betegeskedni kezd; hosszú, kínos szenvedésének 1923. június 30-án bekövetkezett halálát vet véget.¹

¹ *Irodalmi munkássága:* Az idő elmélete. I. r. Budapest, 1896. II. r. 1897. Időelmélet és közhiedelmek. Magyar Paedagógia 1898. évf. Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung. Vierteljahrschr. für wissensch. Philosophie. 1899–1900. 23–24. évf. Az álom és unalom. Magyar Filozófiai Társaság Közleményei. 1902 évf. Vallás és színvallás. Világosság c. folyóirat. 1904. április. Wagner. Zenevilág. 1904. évf. Über einige metaphysische Ansichten. Arch f. system. Philosophie. 1905. évf. Az iskolai gyakorlatokról. Orsz. Középisk. Tanáregyes, közleménye. 1909. évf. Irodalmi túltengés a filozófiában. Magyar Filozófiai Társ. Közlem. 1912. évf. Az érzet. U. o. 1914. évf. Az apriorisztikus etikáról. Huszadik Század. 1913. évf. Játék, művészet, munka. Magyar Filoz. Társ. Közlem. 1913. évf. Adalékok a zene pszichológiájához. Huszadik Század. 1914. és 1915. évf. Lelki jelenségeink és természetük. 1915. 2. kötet. (Ennek Önismertetése az Athenaeumban. 1915. évf.) Egyháztörténeti tanulások. Nyugat. 1917. évf. A metaphoráról. Egyetemes Philol. Közi. 1918. évf. Az öngyilkosság lélek és erkölcstani szempontból (akadémiai székfoglaló). Nyugat. 1921. évf. Rousseau. Nyugat. 1922. évf. Umriss einer realistischen Psychologie. Arch f. d. ges. Psychologie 1923. Az erkölcsi érzület egysége. Nyugat, 1923. évf.

II.

Posch Jenő világnézetének megértéséhez a kulcsot az a lelki struktúrája adja kezünkbe, hogy elsősorban telivér *teoretikus* ember volt. A teoretikus típusú ember pedig természeténél fogva különösen hajlamos a *racionalizmus* valamely formájára, ha magát sokszor empiristának vagy pozitivistának véli és nevezi is: észből akar mindent maradék nélkül megérteni. Szembenáll a világgal s ennek minden jelenségét érzélem és értékelés nélkül pusztán mint tényt akarja megállapítani s racionális elemek összefüggésére visszavezetni. A világ tényei előtte sem nem jók, sem nem rosszak, sem nem szépek, sem nem rútak, sem nem hasznosak, sem nem károsak: csak igazak vagy nem igazak. A gondolat a tárgyat objektíve vagy tükrözi, vagy nem: minden más mellékes. A tiszta elméleti embernek csak egy szenvedélye van: a megismerés. Többi indulata mind ennek van alárendelve: csak a problémák, a magyarázatok, az átlátható összefüggések keresésének hajtóereje dolgozik benne. Minden öröme és fájdalma úgyszólván e körül az életcentrum körül forog. Lényege egészen felolvad abban, ami tárgyszerű, szükségképpen, általános érvényű. Egész mivolta mintha alkalmazott logika volna.

Posch Jenő ilyen teoretikus típusú, egyben lényegében *racionalista* gondolkodó volt, ha mindjárt a tények rögéhez tapadó pozitivistának hitte is magát. Jellemző pl. erre, hogy az öngyilkosságot akadémiai székfoglalójában nem etikai vagy társadalmi szempontból ítéli el, hanem pusztán csak azért, mert logikai abszurdum, logikai bal-

lépés nélkül kitervezni lehetetlen (Nyugat, XIV. 1921. 396.). Egész életében élesen küzdött minden hagyományos, konvencionális élménymód és fölfogás ellen, mely szerinte magát kritikátlanul objektívnek tartja. Elfogulatlanságot, a hagyománytól való megszabadulást keresett: minden személyes érdekét félretéve, önzetlenül, bátran s a legmélyebb igazságszeretettel harcolt az örökölt elmeszokások és felfogásmódok ellen, közvetlenül iparkodott a világgal szemben állást foglalni, a világ jelenségeit az ész személyes élményének tárgyává tenni, melyet a történetileg kialakult hagyomány közbeeső rétege nem zavar. Ugyanekkor azonban egy másik, még friss hagyományhoz csatlakozott: a 70-es-80-as évek pozitivista tradícióihoz. Ezenkívül hiányzott belőle minden alkalmazkodó lelki diszpozíció; nem engedte, hogy a társadalmi környezet ereje lecsiszolja gondolatainak sarkait és éleit, sőt inkább arra törekedett, hogy a hagyományokkal szemben az autonóm ész szuverén erejét merev logikával még merészebbnek láttassa. Így természetszerűen éles konfliktusokba jutott a hagyományok őreivel. Racionalizmusa még a vallás intézményszerű történeti kereteit is elhagyta vele, a felekezetenélküliségben levonatta vele a végső gyakorlati következményeket. Így minden hagyománytól függetlenül, pusztán az észtől vezetve, a maga lábán járt, de egyedül járt. A vallási hagyományhoz való ragaszkodást a részleges szellemi infantilizmus egy nemének tekintette, «amikor esetleg minden más téren kiváló elméknek a metafizikai komplexust illető gondolkozása megmaradt azon a fokon, amelyen a vallástani órák hagyták»

(Nyugat, X. 1917. 768.). Mint teoretikus típusú embernek, az igazság meglátása a legnagyobb öröme, de ez a logikai gyönyör különösen fokozódik nála, ha szélteben uralkodó nézetek megcáfolásával jár. Erősen kritikus és elsőrendű polemikus természet, nem jelentéktelen ironikus hajlammal párosulva.

Amennyiben kilépett a tiszta elmélet koréból s eszméit gyakorlatilag az élet formálásában is iparkodott érvényesíteni, erre a térre is áthozta magával az ész mindenható erejébe vetett hitét: mint racionalista, mindent az elmék pusztá felvilágosodásától várt. E ponton erős lelki rokonságban volt a XVVIII. század aufklarizmusával: az emberiség haladása csak az ész felvilágosodásában áll. E tekintetben saját pszichológiai elméletével ellentétben állott: ebben minden lelki jelenséget egy kategóriára, az érzelemre iparkodott visszavezetni, azonban az élet praktikus formálásának kérdéseinél viszont hajlandó volt az embert merőben ismeret-apparátusnak nézni s nem bonyolult lelki egésznek, melyben minden racionális és irracionális mozzanat egymással szervesen összeszővődik. Ebből folyik társadalmi téren erős *radikalizmusa*. Lelkét annyira csak a pusztá pozitív tárgyi megismerésre való törekvés tölti el, hogy a lelki élet egyéb, az értékek irányában mozgó érzelmi mozzanatai nem érvényesülhetnek. Előtte legfőbb érték a kritikailag leszűrt, a tények törvényszerű összefüggését képviselő *tudás*. A vallásban is csak «elavult ismeretformát» hajlandó látni, mely az ésszel úgyszólván fölérheteretlen Absolutumra vonatkozik. Hogy a vallás a világnak, mint egésznek kozmikus értékélményéből is foly-

hatik s nem pusztá értelmi aktusokból: ezt már nem veszi figyelembe.

Az igazi teoretikus embernek, erősen intellektualisztikus lelki szerkezeténél fogva is, különös hajlandósága van az *individualizmusra*. Annyira felolvad az ismerésben, a racionális összefüggések látásában, annyira elég önmagának, hogy társas hajlamai többé-kevésbé visszafejlődnek, életét egyedül éli le, nem házasodik, szinte irtózik a szélesebb körök előtt való nyilvános szerepléstől. Posch Jenő sohasem volt látható – akadémiai székfoglalóját kivéve – egy tudományos társulatnak előadó asztalánál sem. Teljesen visszavonult életet élt a maga értelmi autarkeiájában: csak kis baráti körére szorítkozott. De annál élénkebb és szélesebb szellemi kapcsolatot tartott fenn hatalmas könyvtárán keresztül minden idők nagy gondolkodóinak társaságával, főkép a *res-publica litterarum* oly tagjaival, kik az övéihez hasonló nézeteket tápláltak. Ezek társaságához a meggyőződés közössége igen élénk szolidaritás-érzéssel vonzotta. Ha oly gondolkodóra akadt, aki a szellemnek ugyanazt az útját járta, különösen meleg és hálás ragaszkodást érzett. Így pl. *Fritz Mauthnerhez*, a nyelvkritikai szkepticizmus képviselőjéhez, akit amikor 1905-ben ellenfelei erősen támadtak, Posch Jenő levélben üdvözölt, ami Mauthnert mélyen meghatotta. E barátság indítéka tisztán az eszmék elvi közössége volt: Posch is, mint Mauthner, a filozófiai tévedések nagy részét arra vezette vissza, hogy a nyelv a szavak anthropomorphikus és metaphorikus mozanatai által elvont fogalomtartalmakat valóságokká hiposztazál, a nélkül, hogy észreven-

nők; a nyelv a tudományt minduntalan szó-fetisizmusra csábítja. Posch a lelki jelenségek önállóságába vetett hitet is tisztán «a félreértett metaforák elvéből» iparkodik levezetni.

A szociális érzés Posch lelkében elsősorban az értelmi szolidaritás érzelme volt. Ez indítja a különben visszavonultan élő gondolkodót arra, hogy élénk részt vegyen a kilencszázas évek táján a Magyar Filozófiai Társaság megalapításában. Mélyen érezte a puszta autodidaxis, a lelki társalanság s szellemi magárahagyottság ellaposító hatását. Mint szolnoki tanárra, bár nemes hévvel és szorgalommal küzdött ellene, őreá is ránehezedett a vidéki magyar kultúra tragikumai: a tudományos eszközök, a fejlettebb szellemi milieu, a szaktársakkal való szellemi súrlódás és kritika hiánya s a tudományos fejlődésnek ebből folyó egyoldalúsága. Örült, ha vitába szálltak vele; sőt az írásbeli vitát maga provokálta. Fájt neki, hogy a magyar filozófusok egymás munkáit teljesen figyelmen kívül hagyva minden munkamegosztás nélkül mindegyikük külön-külön lyukat ás, melyeket semmiféle gondolatalagút nem köt össze egymással. «Irigylem – mondja Posch – «nyelvtudósainktól meg egyéb szakok művelőitől is azt az élénkséget, mely körükben uralkodik, ha egybevetem ezzel azt a csendes nyugalmat, mely a magyar filozófia művelői között honol, ahol mindenki egyenként végzi a maga dolgát a maga módjára és szent meggyőződése szerint, *seines Gottes voll* és igazán egyikünk sem törődik a másiknak törekvéseivel. Régente a filozófiai iskolák, tudjuk, ugyancsak hangosak voltak a sok disputádétól» (Huszadik Század 28. köt, 1913.-36. 1.).

III.

Világnézetének és gondolkodásmódjának egyik alapvető vonása, bár racionalizmusával ellentétésnek látszik, a leghatározottabb *pozitivist* jelleg. Ezt a metafizika-ellenes irányt benne már mint VIII-os gimnazistában Kant ismeretelmélete táplálja. Később buzgón tanulmányozza *Comte*-ot, *Spencert*, *Baint*, *Tylort*, majd *Avenariust*, s ezek élte végéig maratlandó befolyással vannak reá. A pozitívizmus történeti filiációja voltaképpen Lockera megy vissza s ez marad Posch Jenőnek is mindenkor legtiszteltebb klasszikusa. Az időről szóló első nagy munkájának II. kötetét (1897) e szavakkal zárja: «Locke nem volt, hanem lesz!» Az ismeretlen szolnoki tanárnak erre a föltűnést keltő hatalmas munkájára a pozitívizmus szempontjából rendkívül jellemző a specializáló irányzat a filozófia terén is: Posch élénken hangsúlyozza, hogy aki a filozófia ügyének manapság valami szolgálatot akar tenni, annak egy-egy részletkérdéssel kell foglalkoznia, monográfiát kell alkotnia: «a nagy keretek készen vannak és elérkezett a detail-festés kora». Ez a részletekbe való legaprólékosabb elmélyedés Posch Jenő szellemének mindvégig egyik legjellemzőbb és föl-emelő vonása.

Mint pozitívista, a tudományok célját kizárólag a tényeknek és ezek törvényszerűségének megállapításában látja. Kereken visszautasítja «az emberi fogalomalkotások közül mindazokat, mint chimaerikusokat, melyek olyasmit akarnak a lét praedicatumával felruházni, amiről már *a priori* bevallják, hogy a konstatálás lehetőségének körén

egszersmindenkorra kívül esik». Így már első munkájában az időről iparkodik kimutatni, hogy objektív szempontból «az idő semmi», «semmiféle létezőt sem fejez ki». «Az idő valóban csak a tekintetben különbözik a centauroktól és pega-zusoktól, hogy hasznosabb fantazma.» Az idő hitével, mint a középkori ú. n. realizmus egyik túlélő hajtásával, szakítani kell az emberiségnek. Nagy pszichológiájának világnézeti oldalát kifejtő zárófejezetében pedig a szellemeket, bármi cím alatt lépnek is fel, mint «lélek», mint «isten», mint «tisza ész», mint «pszichikum», meddő, értéktelen, kauzális problémák megoldására merőben alkalmatlan hipotéziseknek minősíti.

A pusztá tényszerűséghez a pozitívizmus szellemében való ragaszkodása világnézetének jobbára negatív reliefet kölcsönöz. Elnevezése is az «privat ivumokban merül ki: Posch Jenő még 1898-ban rendszerét «atheisztikus materializmusnak» minősítette (Athenaeum, VII, 157.), 1911-ben ugyanezt még negatívabban fejezi ki: «atheisztikus apszjchizmus»-nak mondja. Mit jelent ez?

Posch Jenő mindenfajta «szellemet» pusztán az absztrakció szüleményének tart, «maga az absztraktum pedig nem folytathat külön individuális létezőt azokkal a konkrétumokkal szemben, melyekből megalakulhat. . . Egy láthatatlan, hatalmas, jóságos stb. lénynek gondolata csakis egy látható hatalmasságnak észrevételéből keletkezhetett, szóval az absztraktum egy megfelelő konkrétumból, mint egyebütt. Az istenekre senki; halálosabb csapást nem mért, mint az a Spencer-féle fölfedezés, hogy a legelső isten nem volt más,; mint az elhunyt törzsfőnök». (Lelki jelenségeink,

II. 1107.) Posch Jenő világfelfogásában azonban a léleknek sincsen sem mint külön szubsztanciának, sem mint a fizikai jelenségsor mellett egy másik párhuzamos jelenségsornak értelme, ő is beszél ugyan «lelki», jelenségekről (hatalmas művének ezt a címet is adja), azonban ezt csak azért teszi, mert új, mások előtt érthetetlen nyelvet kellene magának teremtenie. Így kénytelen a lélekhívő nyelvet használni, «azaz elejétől végig színjátékot játszani, álarcot hordani». A lelki-jelenségek csak reális fizikai tények. A róluk szóló tudomány nevében, az «apszichikus pszichológiában», nincs semmivel sem nagyobb ellenmondás, mint a «kholerá»-ban, mely az orvosok szemében régen nem epebaj (khólé epét jelent).

Jóllehet így Posch világnézete – mint ezt műveiben sokszor nyíltan vallja – atheisztikus és apszichikus, később mégsem használja rendszerének jellemzésére a materializmus, hanem a «*pszichizmus*» szót, pusztán azért, mert a materializmus nevét támadták. A realizmus szó azonban nála nemcsak matematikai, hanem ismeretelméleti irányt is jelez az idealizmussal szemben: van egy tőlünk függetlenül létező külső világ. «A filozófia – úgymond – egy sakkjáték, melyet a filozófus játszik az embert és törekvéseinek százrétű problémáit tartalmazó világrendszer ellen. s amely játékot vagy éppen nem, vagy pedig csak a paraszt-tal lehet megnyerni, avval a hétköznapi parasztésszel t. i., mely egy tőlünk függetlenül létező külső világban hisz». A naiv realizmust azonban Posch kritikaivá emeli: szemléleti adataink nem fődik a *Ding an sich*-eket, melyeken a matematikai és mechanikai sajátságokkal bíró

lételemeket, a tudomány jelen fokán az atomokat érti. Csak atomok vannak s pusztán ezek mechanikus konfigurációiból áll a világ: ez volt Posch Jenő demokritosi világfelfogása, melynek bátran és ridegen levonta minden elméleti következményét.

Posch mint vérbeli pozitívista a világnézetnek csak ténybeli oldaláról akar tudni, a filozófiának csak egy jogosult feladatát ismeri: a tények átfogó szintézisét, mely pusztán a tapasztalaton alapul. Ezt a szélső empirizmusát átviszi a matematikai és az értékfogalmakra is. «A matematika – úgymond – egy hajszállal sem inkább az észkonstrukciók tudománya, mint akármelyik másik, a természetrajz, nyelvtudomány stb . . . A matematika éppolyan tapasztalati leíró tudomány, mint amazok.» (Huszadik Század, 28. köt. 1913. 24.) Ez az extrém tapasztalati álláspontja nem ismeri el a filozófia értékelméleti irányának, ennek keretében a normatív etikának jogosultságát sem. «Egy tudományos etikától csak azt várja, hogy megértesse velünk, miért parancsolja a köztudat etikája azt, amit parancsol, hogyan alakultak meg ezek a parancsok; várja szóval az etikai gondolkozás kifejlődésének *leírását*. A tudomány csak tanítson és felvilágosítson, értesse meg azt, ami *van*, – de *ne parancsoljon* ... A tudomány csak a valóság mindenféle tartalma iránti felvilágosítást ismerje feladatának.» (U. o.) Posch Jenő tehát mindvégig ragaszkodik a pozitívizmus eredeti programjához, mely szerint a filozófia csak a tényekkel, az értékelések pszichogenetikájával, de nem az értékek táblájával foglalkozhatik. Így nagy ellentétbe kerül a XX. szá-

zad idealista logikai és értékelméleti gondolat-sodrával. Pozitivista szelleme nem akar tudni elméletben a változatlan értékeknek a változó tények fölött ragyogó platóni sugarairól. Már az időről szóló művében elismeri, hogy a mechanisztikus-materialista világnézet sivárnak, vigasztalannak látszik. De hozzát teszi: «Válasszunk. A filozófiának annyi a kötelessége, hogy a napfényre került eredményeket saját lelke vágyaival s reményeivel kiegyeztesse, – úgy, a hogy tudja». Ezzel a filozófiát rideg tényhalmozássá fokozza le, amely az észet kielégíti, de az embernek érték-tudatát, a szív ügyét – Kant példájával gyökeresen szakítva – magára hagyja. Az emberiség transcendens értékeiben csupán az érzelmeknek realitás-teremtő hatalmát hajlandó látni. Ha a filozófusnak sikerül kimutatnia ezekben az értékekbe vetett hagyományos hit igazolatlanságát, akkor öröm töltheti el, hogy egy balítélettől ismét megszabadította az emberiséget. Az az öröm, mely az igazságnak megtalálását kíséri, kárpótlás minden egyéb gyönyörért, melyet a hagyományok értékhierarchiája nyújthat. «A *valódi igazság* minden feltevést meghazudtoló mélységének tudata tölti el az atheistát, mégpedig sokkal nemesebb formában, avval a lelkesedéssel, melyet a valláshívő a maga útjain szerzett.»

Bár elméletben Posch Jenő világnézete csak anyagot s errevonatkozó tényeket akar ismerni, a világfelfogás praktikus oldala szempontjából, mégsem a sivár pesszimizmus, hanem az etikai idealizmus talaján áll. Optimizmusa természet-szerűen folyik racionalista lelki szerkezetéből: az életet érdemes élni, mert a világ rendkívül

érdekes, eszünket folyton mozgatja, örökösen problémákat tűz elénk, melyek alkalmat adnak az igazság keresésére. «Semmi más nem segít – szegezi szembe a pesszimizmussal – a lelki elfásulás s evvel az életundor kifejlődése ellen, mint egy *l'art pour l'art*-lelkületnek önmagunkban való kifejlesztése, azé a lelkületé, mely a tudományokat, mégpedig bármelyiket, művészetnek tudja érezni, az igazat egyszersmind érdekesnek és szépségesnek, s éppannyira megütközik, ha kutató munkájáért jutalommal kínálják, mint megütköznék azon a kérdésen, mennyiért hallgatod meg a Beethoven szimfóniáját, nézed meg a Munkácsi festményét; mit fizessünk, hogy Shakespeare-t meghallgassad, hogy egy tátrai hegycsúcsnak kilátásában gyönyörködhessél! Egy önzetlen, a világnak végtelen számú problémája iránt belső odaadással érdeklődő lelkület soha életében a tartós unalomnak keserűségét nem érezheti, mert minden megtett útdarab új utaknak kilátását tárja elébe, minden megoldott feladat újabb izgató kérdéseket rejteget számára. Ha azt hallja a pesszimiztától, hogy a világ olyan rossz, hogy fel kellene robbantani, hozzáteszi: de olyan érdekes, hogy kár benne meghalni!» (Nyugat, 1921. XIV. évf. 394-5.)

IV.

Posch Jenő világnézetének körvonalait az eddigiekben sajátos lelki alkatával iparkodtunk összefüggésbe hozni, mintegy az utóbbi háttérébe állítani. Ha Posch Jenő világnézete egyéniségének tükre, *pszichológiája*, mely az ember egész gazdag

lelki életét csak izomfeszültségre, mozgásra, viselkedésmódra iparkodik redukálni, még inkább rendkívül eleven, mozgalmas egyéniségének motórius rezonanciája a tudományos gondolkodás síkján. Posch Jenő nem a nyugalmas, statikus, de a dinamikus lelki típushoz tartozott: szemléleteit mint mozgó, megelevenítő, cselekvő élte meg; úgyszólván minden lelki tevékenységével motórius impulzusok hangzottak együtt; gondolkodása a lelki életet is, mint az örökké mozgó-változó jelenségek folytonos drámáját fogta föl; a pszichikumot tartotta annak a területnek, ahol legjobban érvényesül a *πάντα ρε*. Az sem véletlen, hogy ez a rendkívül mozgékony gondolkodó, aki a lelki életről motórius pszichológiát szerkesztett, eredeti szellemi alkata alapján kiskorától fogva annyira vonzódott a zenéhez, a mozgás, a ritmus művészetéhez, mely egy történeti és lelki töről fakad a tánccal. Gimnazista korában a Nemzeti Zenede növendéke; már ekkor szereti Beethovent, Schumannt, Chopint; később legjobban Wagnerhez vonzódik, kiről értekezést is ír. (Zenevilág. 1904.) Mindig legfőbb élvezete hangversenyekre s az Operába járni. Mobilis lelki alkatának másik fő öröme az utazás: vakációinak nagy részét külföldi úton tölti.

A lelki életről való felfogásának alapgondolata a *motórius elv*: belső tapasztalásunk valamennyi jelensége mozdulattermészetű, vagyis megkezdett, vagy elvégzett egyéni megmozdulás. Ezzel szemben a hagyományos pszichológia tudatunk tárgyi tartalmait képszerűeknek tartja. Posch Jenő, mint többször kiemeli, Spencer, Eibot, James, Fouillée, Avenarius, Mach s Münsterberg hatása alatt arra

törekedett, hogy a motórius elvet a lelki jelenségek egész területén következetesen végigvezesse s megvizsgálja azokat az akadályokat, melyek ennek az elvnek útjában állnak. Hatalmas két-kötetes művében (Lelki jelenségeink és természetük. Egy realista lélektan tervezete. I–II. 1915. 1150 lap) a képzet elemzéséből indul ki, melynek képszerűségét cáfolja s melyet mozdulatként jellemez. Iránygondolata az a Taine-féle elv, amely szerint minden emlék-kép voltaképp a hallucinációk egy faja. Ez a gondolat Poschnal úgy érvényesül, hogy a kép semmi egyéb, mint képzelés, a képzelés ténye, tehát «nem valami finom, agyunk sejtjeiben valahogy lerakódott kvalitás, amilyenek a szenzórius pszichológia tartja, hanem merőben csak az egyénnek viselkedése, póza». Az «*A* tárgyra emlékszem, *A*-nak képe lebeg a fejemben» közkeletű leírás Poschnal ezt a formát ölti: «úgy teszek, azaz úgy vagyok innerválva, olyan magatartást tanúsítok, mintha most *A* tárgyat látnám». A képzetnek ez az elemzése Posch Jenőt természetszerűen a szemlélet tüzetes megvizsgálására utalta. Így elismeri a mozdulatok mellett az *érzés* tényét, idegrendszerünk oly működését, mely az érzetkvalitásokat létrehozza. Ámde ezzel az egyébként igen szubtilis elemző mégis bevezet a mozgás mellé egy tartalmi mozzanatot (szín, hang), melynek képszerűsége semmiesetre sem tagadható. Ez a legnagyobb akadály, melybe Posch motórius elve beleütközik s melyet, ennek további következményeivel együtt, nem tud legyőzni.

Posch bejárja a lelki élet egész birodalmát, hogy a motórius elvet alkalmazza. Tisztán moz-

dulatnak iparkodik kimutatni a ráismerést és az asszociációt. Az utóbbi nem egyéb, mint bizonyos mozdulatok társulása, vagyis ha a közvetlenül egymásután föllépett konstatáló magatartások közül az első ismétlődik, ez a hozzágyakorolt másik magatartást óhatatlanul magával rántja. A figyelem viszont nem egyéb, mint érzékszerveink izmainak olyan rögzítése, amelyet valamely fölmerült szemléletnek vagy ötletnek pontosabb szemlélése megkíván. Hasonló módon a többi jelenségekre nézve is sorban kimutatni iparkodik, hogy bármennyire különbözőknek látszanak is ezek, valamennyien megegyeznek abban, hogy «örökké csak hatásokra (érzetekre) való visszahatások, azaz mozdulatok történnek bennünk», így az *érzelem* sem egyéb, mint egyéni magatartás, viselkedésmód, melyre nézve Posch lényegében elfogadja a James-Lange-féle elméletet. Sőt a gondolatokban sem lát egyebet, mint megnyilatkozott érzelmeket. A kifejezett gondolat csak szabályozott viselkedés, ugyanaz, mint bármely más szabályozott érzelmi megnyilatkozás. Minthogy pedig az akaratot a haragból származtatja le, az akaratot is az érzelmekre redukálja. A lelki életnek tehát mind a három főirányát az érzelem kategóriájával helyettesíti, viszont az érzelem pusztán egyéni viselkedést, mozgásmódot, izomfeszültséget ért. Végső motórius formulája ennek a pszichológiai rendszernek, melyet *emotionális monizmusnak* nevezhetnénk, a következő: a külső világ az emberre oly módon hat, hogy pózról pózra, azaz viselkedésről viselkedésre, izomfeszültségről izomfeszültségre hajtja.

Posch Jenőnek hatalmas műve, mely telve van

sok, igen finom elemzéssel s melyet véges-végig egyetlen egységes alapgondolat következetesen hat át, nem rendszeres pszichológia, hanem a pszichológia alapelveinek kritikai vizsgálata, mint szerzője mondja: «filozofáló pszichológia», olyasmi, amit Spencer «Principles of Psychology»-nak nevez. Bár végső' célja a lelki jelenségeknek a fiziológiai folyamatokra maradék nélkül való visszavezetése, azért távol áll minden részletes fiziológiai vizsgálattól és pszichológiai kísérlettől. Jellemző, hogy Bechterew reflexpszichológiai kutatásait föl sem említi, amelyekben pedig elmélete sok támaszpontot nyert volna. Ha felfogásában egyáltalán nem osztozunk is, ki kell emelnünk, hogy kevés magyar gondolkodó munkája tanuskodik nagyobb elmélyedésről, elemző képességről, egységesen átfogó gondolkodásról, mint Posch Jenőé. Irodalmi tájékozottsága és sokoldalúsága egyenest bámulatbajejtő. Posch Jenő egyetlenes kultúregyéniség volt: a magyar tanárság egyik legműveltebb embere. Élte fogytáig szakadatlanul tanult és elmélkedett. Elmondhatta Solonnal: *Γηράσχο) áε πολλά υιάασχόμενος*. Szinte az állandó *libido sciendi*-nek megtestesülése volt.

E tiszteletreméltóan önzetlen, nagymunkásságú élet külső elismerésben alig részesült. Értékét egy testület azonban mindig elismerte és méltányolta: a Magyar Tudományos Akadémia. Mind az időről, mind a lelki jelenségek természetéről írt két-két kötetes művét anyagilag hathatósan segítette, 1920-ban pedig tagjává választotta. Ugyanekkor lett a Magyar Filozófiai Társaságnak is egyik alelnöke. Mikor időelmélete a *Vierteljahrsschrift für lüissenschaftliche Philosophie*-ban 1900-1901-

ben megjelent, a külföld több kedvező bírálatban részesítette. G. Runze berlini egyetemi előadásai-
ban is foglalkozott vele.

Amikor halálos ágyán meglátogattam, a Zita-kórház egyik kátrány-tetejű fabarakkjában a júniusi rekkenő hőségben, arcán a *fades Hiy-pocratica* biztos jeleivel, primitív kórágán éppen akkor az *Archiv für die gesamte Psychologie*-ben megjelent értekezését szorongatta (XLIV. köt. 3-4. füzet), azzal a testi szenvedéseit enyhítő lelki örömmel, hogy nagy pszichológiájának német kivonatát *Umriss einer realistischen Psychologie* címen a külfölddel megismertethette, a maga igazságait, ahogy ő látta, a nagyvilág számára is az igazságért mindig bátran küzdő lelke közzétehetette. Öröme nem sokáig tartott: 1923. június 30-án örökre lezárta a világot, mint egészet, mindig oly érdekléssel szakadatlanul fürkésző szemét.

Ma, amikor Posch Jenő emlékezetét megújítjuk, e fáradhatatlanul kutató magyar gondolkodó Génuszához így szólhatunk: Te egész éltedben küzdöttél a lélekhívő felfogás ellen, a lelket csak rosszul felfogott metaforának értelmezted. Engedd meg, hogy mi szilárdan higyjünk abban, hogy a Te igazságszomjazó és kutató szellemed, amíg csak lesznek a magyar filozófiai kultúrának munkásai, itt fog élni e földön közöttünk műveidben.

FINÁCZY ERNŐ.

(1925.)

Fináczy Ernő előkelő tudományos egyéniségében elsősorban a nevelés múltjának legnagyobb magyar bűvarát tiszteljük. Először a magyar közoktatás múltja vonzotta; kutató iránya később a nevelés egyetemes történelmévé szélesedett.¹

A nevelés történelme egyrészt a szellemi javak nemzedékről-nemzedékre való átszármaztatásának múltját, vagyis a nevelő-oktató intézmények koronkénti állapotrajzát és fejlődését' mutatja be; másrészt a nevelésnek a történet folyamán fölmerült tudományos elméleteit vizsgálja. Előbbi feladata lényegében művelődéstörténeti, az utóbbi pedig filozófiai természetű. Minden filozófiai rendszer ugyanis az értékek bizonyos hierarchiájában hangzik ki. A filozófusnak természetes törekvése, hogy értékfelfogásának, életeszmenyeinek a való-

¹ A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában. I. 1899. II. 1902.

Az ókori nevelés története. 1906. 2. kiad. 1921. A középkori nevelés története. 1914. 2. kiad. 1926. A renaissance-kori nevelés története. 1919. Az újkori nevelés története. 1927.

ságban is érvényt szerezni, a társadalmat érték-ideáljai értelmében átformálni iparkodják. Az értékeszményeknek az emberiségtől végrehajtani kívánt megvalósítása elsősorban az új nemzedékek nevelése útján biztosítható. Ezért minden nagyobb filozófiai rendszernek megvan a "maga nevelélmélete; egyszersmind innen érthető, hogy a neveléstudomány történetében a legnagyobb hatású, új irányokat szabó teoretikusok mind filozófusok (Platon, Aristoteles, Locke, Rousseau, Kant, Fichte, Herbart, Schleiermacher, H. Spencer). A filozófia tüzi ki s teszi tudatossá a nevelés célját és eszményeit. Innen a legszorosabb összefüggés a filozófia és a pedagógia története között. Ez a szempont hajóját minden ízükben Fináczy történeti munkáit; ezek tehát nem egyszerűen művelődéstörténeti, hanem velejükben filozófiai természetű művek. Fináczy mindenütt azt kutatja, vajjon a nevelés intézményeiben megnyilatkozó egyéni és társadalmi akarat mennyiben függ a kor eszmeáramlataitól, váltakozó értékideáljaitól?

Műveinek főjellemtvonásai: az eredeti források teljes és lelkiismeretes felkutatása, gondos megvizsgálása és értékelése, emelkedett történeti fel fogás, föltétlen megbízhatóság, az anyag biztos áttekintése, világos rendezése és mindig a lényegre szorítókozó feldolgozása, a történet apró tarka tényei között a nagy összefüggések megpillantása. A tárgyalásnak életet és eleven színt kölcsönöz azzal, hogy sokszor magukat a forrásokat szólaltatja meg. Így törekszik megéreztetni velünk a kor hangulatát és ezzel fokozni a történeti benyomások igazságát. A szétszórtan talál-

ható forrásanyagnak értékelő kiválogatásában és tagolásában szerencsésen egyesíti a genetikus és a szisztematikus szempontokat. Az időrendi egymásutánt követelő genetikus szempont érvényesülését egyáltalán nem zavarja meg nála a szisztematikus szempontnak csoportosítást, eszmék s mozgalmak szerint való rendezést, világos áttekinthetőséget követelő természete.

A pedagógiai érdekű történeti jelenségeket nem elszigetelten rajzolja meg, hanem mindenütt a kor egyéb életnyilvánulásainak nagy összefüggésébe, a megfelelő művelődési környezetbe állítja be, mindenütt mélyebb kultúrtörténeti alapozásra törekszik. A nevelés értelmi elemeiben, az oktatás anyagában az egyes korok világnézetének s a szaktudományoknak akkori állapotát látja visszatükrözve. Az egyes korok lelki szerkezetét, tipikus szellemi tulajdonságait, eszmeáramlatait, nevelési intézményeit és teóriáit az illető kor sajátos belső történeti föltételeiből tudja megértetni s így érde-
meik és objektív jelentőségük szerint elfogulatlanul méltányolni. Igazi immanens történeti fel-
fogás és kritika alapján áll, mikor föloldani próbálja azokat az ellenmondásokat, melyek az egyes korok szellemi életét a modern racionalista külső értékmérőt alkalmazó ember szemében gyakran értéktelenné torzítják. Fináczy történeti műveiből mindenütt az illető kor szellemi kultúrájának sajátos jelentőségét a források óriási tömegén keresztül *átélő* tudósnak hosszú, elmélyedő tanulmányozáson alapuló meggyőződése hangzik felénk. Innen stílusának magával ragadó művészi lendülete, plasztikus szemléletessége, megjelenítő ereje és kifejező nyomatékossága.

A történet változások sorozata; a nevelés történeti folyamata is. A változások e sorát fejlődésnek csak úgy tudjuk felfogni, ha van valami változatlan, szilárd értékmérőnk, értékeszményünk, melyhez mérve minősítünk valamely változást az előbbi állapottal szemben értékesebbnek, felsőbb fejlődési foknak, haladásnak. Fináczynak vannak ilyen ideáljai, van ilyen szilárd értékelméleti álláspontja, mely mintegy elvi háttérrel kölcsönöz * történeti felfogásának és becslésének az egyes korok különféle nevelő intézményei és eszmeáramlatai megítélésében.

Világnézetének ezeket a szilárd kategóriákat számos kisebb tanulmányában fejtegette ki, melyeknek maradandó értékük van irodalmunkban. Amikor nemes idealizmusa az *Eszmények és valóságok*, az értékek és tények viszonyát vizsgálja a nevelés szempontjából; vagy amikor élesen boncoló elméje *A nevelés fogalmának elemzését* mesteri módon lépésről-lépésre végrehajtja; vagy amikor bizonyos elméleti tudása és az iskolai életnek közvetlen sok évtizedes szemléletéből fakadó nagy tapasztalata *Az értelmi és erkölcsi nevelés viszonyát* megszabja: sorai mögül a nemzetnek oly nevelője magaslik elénk, aki törhetetlenül hisz a maga eszményeiben s ezeknek a nevelés útján végbe menő megvalósíthatóságában. Ez a mély idealizmus, lelkének az örök értékek hitéből fakadó gazdag polifóniája szólal meg a csak hasznosságra beidegzett monoton filiszterrel szemben az *Arany*, *Petőfi* s *Dickens* gondolatvilágának nevelő hatásáról szóló ragyogó essay-iben. Emelkedett, az individualizmus belső értékei iránt érzékeny világfelfogása védi meg *Az iskola egyéniségét* az iskolák

szellemi életét uniformizáló, egyformán laposra esztergályozó állami befolyással szemben. Az egyéni erők szabad kibontakozásának meggátlása egyike a legfőbb vádoknak, melyeket a vörös rémuralom közoktatási programjával és intézkedéseivel szemben is a leghiggadtabb tárgyilagos-sággal hangoztat. *Négy hónap a magyar közoktatás történetéből* c. tanulmánya a történelmi materializmus nevelésügyi törekvéseinek legalaposabb kritikája. Csakis világfelfogásának mélységes erkölcsi komolyságából és határozottságából érthető rendkívül tárgyilagos hangja. Pár héttel a proletárdiktatúra megdőlése után a legobjektívebb historikus magaslatára tud emelkedni azzal az uralommal szemben, mely őt, a nemzeti nevelés representative man-jét, a magyar tanár eszményképét, szívéhez annyira hozzánőtt katedrájától megfosztani készült.

Mély elméleti belátás, nagy történelmi perspektíva és kitűnő gyakorlati valóságérzék főereje nagyszámú iskolaszervezeti, tanügypolitikai és didaktikai tanulmányainak is: *Az iskolai felügyeletről* (1915), *Az iskola és a háború* (1915), *Tanügyi reformok* (1917), *Szabadabb mozgás a középiskolák felső osztályaiban* (1918), *A középiskolák egységes jogosítása* (1919) stb.

E nagyszabású munkásságnak, mely Fináczyt szellemi kultúránk egyik vezéralakjává avatja, micsoda külső pályafutás és belső egyéniség szolgál méltó háttérül? Fináczy (szül. 1860.ban) budapesti egyetemet végezve, klasszikus filológusnak indul. E téren fiatal korában buzgó irodalmi munkásságot fejt ki, melynek fő jellemző vonása a későbbi historikust is kitüntető tudományos

erény: a módszeresség. Pár évi vidéki és budapesti tanárkodás után 1885-ben a vallás- és közoktatási minisztérium középiskolai ügyosztályába hívják, hogy az 1883-iki középiskolai törvény végrehajtásában munkálkodjék közre. Ez a munka nagy adminisztratív képességet, a középiskolák beható gyakorlati ismeretét, a fölmerült kérdések nemzetiségi és felekezeti vonatkozásai miatt fokozott tapintatosságot és éleslátást követelt. Fináczy egyéniségének éppen ezek voltak fő lelki tulajdonságai: egyhamar a középiskolai központi igazgatós vezető emberei közé emelkedett. Széleskörű és nagyszerű hivatali tevékenységének is az önzetlen idealizmus volt a főúgója: volt ideálja, a magyar kultúra eszménye, melyért napestig magafeledten, nem mint léleknélküli bürokrata, hanem mint hivatalát hivatásnak érző magyar ember dolgozott. A széleskörű gyakorlati tevékenység közepett elméleti tudományos hajlamaihoz sem maradt hűtlen: azonban a filológus, aki tágabb értelemben szintén történetíró, egészen hisztórikussá alakult át. Hosszú levéltári kutatások alapján megírja a magyar nevelés történeti irodalmában valóban korszakot alkotó hatalmas művét a Mária Terézia-korabeli közoktatásügyről. Jutalmul a budapesti egyetem a pedagógia tanszékére hívja meg (1901), amelyen nemcsak nagy hatással tanít, de fennkölt egyéniségével nevel is. Mint az Orsz. Közoktatási Tanács ügyvezető' alelnöke húsz éven át nagyszámú tanügyi reformok alapos előkészítője; mint a Magyar Pedagógiai Társaság elnöke húsz év alatt a társaság működését tudományos színvonalra emelte, sokoldalúvá szélesítette, a magyar pedagógiai el-

mélkedőket egyéniségének vonzóerejével összetartotta.

Személyi hatásának forrása egyéniségének harmóniája és egyensúlyozottsága, világfelfogásának nemes emelkedettsége és erkölcsi komolysága, jellemének hiánytalan korrektsége és tiszteletet parancsoló öntudatossága, a kis dolgokban is érzékeny felelősségtudata és mindig megbízható tárgyilagossága, tudományának mélysége és széles terjedelme. Nem hord magában, mint a modern kultúra annyi embere, egy gyorsan működő' lelki kapcsolókészüléket, melynek segítségével lelki beállítást, szellemének irányát gyorsan várakoztathatja. Fiatal korától kezdve megvédte ettől személyiségének zárt egysége, önmagával való állandó azonossága. Fináczy konzervatív gondolkodó: a kor egy-egy hirtelen felbukkanó új gondolatsodra nem ragadja magát. A lázas kor sokféle új jelszava, szuggesztív mozgalma, ki nem érlelt reformtörekvése fölé tud emelkedni, mert mindezeknek kitűnően ismeri a történeti akusztikáját; ezek az eszmék legtöbbször előtte nem újak, csak újszerű ruházatban, újszerű hangzatos szó-szimbólumba takarva jelennek meg, melyből Fináczy nagy történeti ismerete egyhamar kivetkőzteti őket. Az új irányzatokat gondosan mérlegeli s tud igazán liberális is lenni; megvan benne az a *largeur d'esprit*, mely minden komoly haladás, észszerű fejlődés feltétele. Finom érzéke van a kultúrértékek fokozatai iránt.

Történetírói és pedagógiai tevékenységének praehistóriája a klasszika filológia terén kifejtett munkássága. A klasszikusokon csiszolódott először művészi ízlése és formaérzéke; de széles

modern nyelvi ismerete megnyitotta előtte a világirodalom egész látóhatárát is. Fiatal korában görög írókat fordított és méltatott. Ma a magyar tudományos próza legkiválóbb művészeinek egyike. Essay-i példaszerűek: költői szépségű lendületes nyelvvel, választékos, elegáns stílusával, tanulmányainak erős szerkezetével s biztos logikájával megmutatta, mikép kell világosan érthető és művészi formában jelentős és közérdekű tudományos témát tárgyalni.

TARTALOM.

	Lap
A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia (1926.).....	5
Új magyar filozófiai rendszer (Pauler Ákos filozófiája.)	
(1922)	66
Medveczky Frigyes (1915).....	144
Bánóczy József (1926) „.....	191
Alexander Bernát (1927)	194
Posch Jenő (1927)	202
Fináczy Ernő (1925) .,	222