

KINCSESTÁR



**MODERN  
GONDOLKODÁS**

*ÍRTA*  
MÁTRAI LÁSZLÓ



BUDAPEST 1938  
KIADJA A MAGYAR SZEMLE TÁRSASÁG

Tipográfiai Műintézet, Budapest, V. Báthory-utca 18. Telefon: 1-270-43.

# MODERN GONDOLKODÁS

## BEVEZETÉS.

### *1. Mi „modern“ és mi a gondolkodás?*

Ami modern, korszerű, azt gyakran össze szoktuk téveszteni azzal, ami divatos. Pedig ez a két fogalom egyáltalán nem fedi egymást. Kétséggkívül modern jelenség például a szociális gondolkodás, de divatosnak, túlságosan elterjedtnek éppen nem mondható. És megfordítva: divatos jelenség a protekcionizmus, bár korszerűnek éppen nem nevezhetjük. Általában a divat — fizikai kifejezéssel élve — fáziseltolódásban van a korszerűség mögött: a népszerűség rendszerint akkor kapja a divat szárnyára a korszerű gondolatokat, mikor azok már épp elavulni kezdenek. Így például napjainkban kezd szélesebb rétegek előtt ismertté és kedveltté válni a Freud-féle pszichoanalízis gondolatvilága, ma, mikor ez az irány a szaktudományban már elvesztette újszerűségét, húsz évvel ezelőtti nimbuszát és bevonult a régi — bár korántsem használhatatlan — lelki gyógyító eljárások tárházába. S ez még a jobbik eset. Mert vannak olyan tudományos vívmányok, melyek nemcsak húsz év múlva, hanem sohasem érik meg a divatossá válást, annak ellenére, hogy tárgyi értékük nem marad el a pszichoanalízis értéke mögött.

A közgondolkodásnak eme visszamaradása a korszerű gondolkodás mögött, sajnálatos, de természetes jelenség, melynek egyszerű oka az, hogy az egy korban élők gondolatfelvevő, vagy gondolatalkotó képes-

sége végtelenül különböző. Mert gondolkodni sokféleképp lehet, korszerűen gondolkodni azonban csak egyetlenegy módon. Embertársaink túlnyomó részének gondolatvilága olyan vezérmotívumokat mutat, melyek egy régebbi történeti korban voltak korszerűek. A nagy tömeg gondolkodása szükségképpen elavult, mert hisz aki fel tudja küzdeni magát a modern gondolkodóknak vékony rétegéig, az többé ebben a vonatkozásban nem tagja a tömegnek. Szekfü Gyula találóan nevezte például a magyar középosztály gondolkodásmódját barokk jellegűnek, mert az sok olyan motívumot mutat, mely legutóbb 300 évvel ezelőtt volt korszerű. A földművelő réteg lelki világa sok tekintetben még mélyebben nyúlik vissza a magyar kultúrhistóriába és a népi humor például tagadhatatlanul a hitvitázó iratok ízeire és zamatára emlékeztet.

De a gondolkodásnak ezek a korábbi rétegei nemcsak a társadalmi osztályokban, hanem egyenként mindannyiunkban is tovább élnek. A filogenetikai alaptörvény, amely szerint a magasabbrendű élőlények egyenként is ismétlik fajuk fejlődési fokozatait, érvényes a szellemi életben is. Amint az ember biológiailag egyséjtűből fejlődik bonyolultabb organizmussá, ugyanúgy lelki életében is átmegy — normális esetben — mindama fejlődési fokokon, melyeken az egész emberiség átment. A csecsemő éppúgy nem tud beszélni, mint az állatok, a gyermek világa éppúgy félelmek, babonák és tudatlanság jegyében áll, mint az úgynevezett primitív népek lelki világa és így tovább. Amint a világ végtelen sok élőlénye között végtelen kevés az ember, éppúgy ezen emberek között is aránylag mindig kevés a modern gondolkodású ember.

Ugyanez áll a hivatásos gondolkodókra, a tudósokra is. Ideális értelemben azt kellene mondanunk, hogy a tudományra nézve közömbös a „modern vagy nem modern“ kérdésének a felvetése. Mert ha modernnek azt a gondolatot nevezzük, amely az adott történeti

pillanat minden figyelembe veendő mozzanatának gondos figyelembevételével született meg, akkor a tudomány fogalmában már benne foglaltatik a korszerűség fogalma: az elavult tudomány nem tudomány. Ámde — az előbbi hasonlatnál maradva — a tudománynak elavult részei éppúgy nélkülözhetetlen feltételei a korszerű tudománynak, mint ahogy a felnőtt ember sem nélkülözheti gyermekkorának primitív tapasztalatait, vagy szervezetének végeredményben állati jellegű funkcióit. A korszerűnek a korszerűtlennel való eme szerves összefüggése teszi lehetővé azt, hogy túlhaladott gondolatok még a tudományban is tovább tenyészzenek, mégpedig hasznothajtó módon, mert éppen rájuk épül fel a modern, az új gondolat. Károssá ez állapot csak akkor válik, ha ezek az elavult alépitmények a felépitmény szerepét kezdik játszani, mikor nem épül rájuk újabb és újabb gondolat. Manapság sokan támadják az emberiség életében mutatkozó fejlődésnek még a legóvatosabban felvetett gondolatát is és ezek a támadások kétségtelen jelei annak, hogy kultúránk veszélyes közelébe érkezett annak a pontnak, mikor már nem képes újat alkotni, hanem megelégszik a régivel, mint mikor az öregedő ember a múltjából él, mert jövőt alkotó ereje egyre inkább csökken. Pedig tudnunk kell azt, hogy a kultúra életében nincs pangás és vegetáció, a kultúra nem tenyészik, mint napjainkban sokan hiszik, hanem mindig halad, ha nem előre, akkor hátra. Éppen a kulturális haladás gondolatától való emez irtózás teszi szükségessé azt, hogy megvizsgáljuk a modern tudomány gondolattermelő műhelyeit és alkotásait, hogy szemlét tartsunk azon módszerek és eredmények fölött, melyeknek korszerű vagy korszerűtlen volta kultúremberre nézve éppen ma nem lehet közömbös. Látni fogjuk e szemle során, hogy eme kérdésszövedék, mely a köztudatban „az európai kultúra válsága“-ként ismeretes, korántsem filozófusok magánügye, hanem különféle utakon beszivárog a legelvontabb szaktudomány

területére is és korunknak úgyszólván minden kiváló elméjét valamilyen módon megihleti.

Hasznos ezeket a szerteágazó gondolkodási irányokat megismernünk, már csak azért is, mert csak ezeknek együttes ismerete adhat módot arra, hogy a mai gondolkodás korszerű vagy korszerűtlen mozzanatairól megközelítő ítéletet alkothassunk. Minden ember gyarló és a tudós is ember. Hajlik arra, hogy az általa feltalált igazságot ráerőszakolja olyan jelenségekre is, melyekre az egyáltalában nem érvényes. A szaktudományos igazságoknak ilyen jogosulatlan — bár emberileg érthető — felpuffasztásából keletkeznek a világnézeti tévtanok. A fizikus hajlandó mindent óriási mechanizmusnak tekinteni, az ethnológus mindent a primitív népek mintájára szeretne átformálni, a klasszikus filológus a profán huszadik században is a görög istenségek valóságát érzi jelenvalónak és megveti azt, akiből ez az érzés hiányzik. A biológus a legbonyolultabb társadalomtudományi jelenségekben is játszva vél felismerni biológiai törvényszerűségeket, a pszichoanalitikus legszűziesebb gondolatunkról is pillanatok alatt kideríti annak gyökeréig fajtalan alaptermészetét. Ezek a gondolatrendszerek mind arra törekszenek, hogy vetélytársaikat elhomályosítsák és egyedül üdvözítő világnézetként maradjanak a porondon. S mivel az emberi elme könnyen hajlik arra, hogy a dolgokat egyetlen szempontból próbálja megmagyarázni, szívesen indul el egyik vagy másik irányban, annál is inkább, mert minden egyoldalú világnézet a fölény és elegancia művészi képzetét is kelti az olvasóban. Nem lehet kétséges azonban, hogy ezen tetszetős elméletek hatásköri túllépéseiből dogmák lesznek, melyeknek tudományos bizonyossága nulla. Helyes beállításban látni a modern gondolkodásnak ezt a kavargását csak akkor lehet, ha a küzdő felek mindegyikét meghallgatjuk és elismerjük igazukat ott, ahol ez kétségtelen, de nem hiszünk nekik azon a ponton, ahová pusztán a küzdelem heve ragadta

őket s ahol már más tudományok illetékesek az igazság hirdetésében.

Tisztában kell lennünk azzal is, hogy a modern gondolat nem feltétlenül új is egyúttal és megfordítva: nem szabad bármily kósza ötletre rámondanunk a modern értékjelzőt csak azért, mert újszerű. Látni fogjuk, hogy pl. a modern fizika sok tekintetben a görög természet-filozófusok többezeréves tanainak ad igazat és megcáfol alig pár évtizedes „új“ elgondolásokat. Az emberi gondolkodás időnkint vissza-visszatér már meghaladott-nak látszó tanításokhoz és elejt egészen újakat. *Nem az modern, ami divatos, nem is az, ami új, hanem csakis az a gondolat, melynek fényénél mindabból a hatalmas tapasztalati kincsből, amelyet az emberiség egészen a legmaibb jelenig összegyűjtögetett, a lehető legtöbb probléma válik érthetővé, vagy áttekinthetővé vagy legalább — láthatóvá.* A maradi gondolkodásnak könnyű dolga van: fénye szűk körre korlátozódik és egyszerűen nem léteznek számára a kényelmetlen, az ellentmondó, az új látásmódot követelő tények. A modern gondolat ezzel szemben kíméletlen — önmagával szemben is, — kényelmetlen, nyugtalanító; szembeállít olyan problémákkal, melyeket eddig nem láttak meg. A modern gondolkodás ilyenformán intellektuális tágasságot, elfogulatlan, nehezen hívó, kritikai és önkritikai beállítást jelent, mely nem hunyhat szemet a kényelmetlen kérdések előtt csak azért, hogy a vélt „megoldást“ könnyebben megtalálja. Egy modern német filozófus, Nicolai Hartmann, „problémagondolkodásnak“ nevezi ezt a nyilthomlokú intellektuális beállítottságot és igen találóan. Mert látni fogjuk, hogy modern felfogásban egy jól kidolgozott probléma sokkal többet ér, mint egy elhamarkodott ál-megoldás. Az elbizakodott, önkényes, az igazságot pátosszal és becsvággyal vagy hatásvadászattal pótoló gondolkodásnak — legalább is a modern tudományban — immáron befellegzett. A tetszetős, szépen felépített, de rosszul megalapozott elme-

letek ideje lejárt. A modern tudós nem a tényeket erőlteti bele egy szép *rendszer* kereteibe, hanem a rendszert idomítja hozzá a tényekhez s ha ez nem megy: felhagy vele. Annál nagyobb figyelmet szentel egy másik tudományos alapkövetelménynek, a *módszernek*. Helyes rendszert alkotni elérhetetlen eszmény napjainkban, de helyes módszerrel keresni a megoldást: tudományos alapkövetelmény. A rendszer elsősorban alkotójának fantáziájától függ, a módszert azonban mindig a tárgy, a probléma sugalmazza s így érthető, hogy a tudomány, melynek elsősorban tárgyilagosságra kell törekednie, kitart a módszeresség mellett, de cserbenhagyja az olyan rendszert, mely alkotójának magánügye. Rossz módszerrel is érhetünk el helyes eredményeket, de ekkor eljárásunk nem tudományos kutatás, hanem: véletlen szerencse. A helyes módszer azonban csak helyes eredményekhez vezethet.

Ha ilyenformán a modern tudományos módszert a „problémákban gondolkodás“ jellemzi, nem kell csodálkoznunk azon, hogy a következő oldalakon a nyugtalanító, de reális problémáknak egész tömegével fogunk megismerkedni, viszont kevés részünk lesz a megnyugtató, ideális megoldásokban, művészi felépítésű rendszerekben. Minden tudományban egy egyszerű alapviszony van elrejtve: az *ember*, amint szembenáll a *világgal* s e *viszonyát* értelmesen magyarázni próbálja. E világ nem ellenséges, de nem is barátságos az emberhez, hanem közömbös: a mennydörgés ugyanaz marad, akár félve bújik előle a bantu néger, akár Donar (Donner) istenségét látja benne a germánság, akár az elektromos kisülés következtében kiváló és felrobbanó durranógázt ismeri fel benne a fizikus. A mennydörgés maga megmarad közömbösen ugyanannak a jelenségnek, csak róla alkotott képünknek a neve lesz első esetben babona, másodikban mítosz, harmadikban tudomány. A tudományt tehát nem a tárgy különbözteti meg más emberi megnyilatkozásoktól, hanem az a mód,



ahogyan e tárgyat megközelíteni igyekszik: nem félelemmel, mint a babona, nem hittel mint a mitosz, hanem az emberi értelemre támaszkodva elsősorban.

Az ilyen úton, tudományosan megközelíthető tárgyak három főcsoportra oszlanak. Első, legősibb témakör a tárgyi, az „objektív“ világ: a természeti jelenségek (III.). Másik nagy tárgykör maga az *ember*: az ember és világ közötti viszonynak alanya (I.). Végül harmadszor tudományos probléma lehet maga ez alapviszony is, nemcsak a világ, nemcsak az ember, hanem az ember *világképe* is, mindaz, amit az ember létrehoz, mikor a világ által felvetett kérdésekre feleletet próbál adni: tudomány, művészet, erkölcs, jog, vallás és ami mindezeket át- meg átszövi, az emberiség története. (II.) Minden korszak tudósai ebből a három tárgykörből vizsgálznak újra- meg újra: a tananyag folyton növekszik, de a három „főtárgy“ állandóan megmarad. „Mi a világ?“, „mi az ember?“ és „mi az ember szerepe a világban?“, e kérdések modern válaszaival fogunk a következőkben megismerkedni.

Amint e három kérdéscsoport jelenkori kutatóit soravesszük, akaratlanul is felvetődik a kérdés: honnan indultak el e gondolkodók, kik voltak szellemi elődeik, miképpen kapcsolódnak az európai gondolkodás történetébe? Kétségtelen, hogy Immánuel *Kant* (1724—1804) óta a filozófiai gondolatok hullámverésének legerősebben ható központja Németország. Utána egy ideig még fokozódik a német gondolkodás exportja nyugat felé is és *Hegellel* (1770—1831) éri el tetőpontját. Ettől az időtől kezdve ismét erősödnek világszerte az angol és francia hatások is: az angol *Herbert Spencer* (1820—1903) s a francia *Henri Bergson* (1859—) hatása lassankint átformálja a XIX. századi ember világfelfogását. S amint a legújabb jelenhez közeledünk, megfigyelhetjük, hogy a *Spencer* keltette hullámok úgyszólván teljesen elülnek, *Bergson* hatása azonban egyre tágabbkörű és mélyebb lesz. Az irracionalizmusnak nevezett

gondolkodási irány — mellyel oly bőven fogunk találkozni a következő lapokon — legtöbb árnyalatában valamiképen Bergsonra vezethető vissza, ő és a német Friedrich *Nietzsche* (1844—1900) terelték a gondolkodókat a problémák mélyebb, életszerűbb, rugalmasabb, „dinamikus“ meglátása felé. Tudva azt, hogy a francia nép — lévén a latin gondolatkincs legközvetlenebb örököse — erősen racionalista, azaz elsősorban az észszerűségben hívő alaptermészetű, nem fogunk csodálkozni azon, hogy Bergson irracionalizmusa még a természettudományok legracionálisabb területein is hatni tudott (Einstein). Hasonlóan világos, hogy a német Nietzsche viszont elsősorban a filozófiában és az ehhez legközelebbálló szellemi tudományokban talált nagyobb visszhangra: ott, ahol a német hatás már előtte is erős volt. Vannak természetesen olyan modern tanok is, ahol mindkét hatás egyformán erős (pl. a pszichoanalízisben). De még ilyenkor is jól meg lehet különböztetni egy francia és egy német árnyalatot (Freud pl. Bergsonhoz, C. G. Jung, mint látni fogjuk, Nietzschehez áll közelebb).

Ha végig akarjuk járni a modern gondolkodás fő állomásait, nem szabad megfeledkeznünk arról a fontos tényről, hogy a gondolatok terjedésének nemcsak szellemi, hanem igen erős földrajzi feltételei is vannak. A „magyar glóbuszt“ egészen más gondolati hatások érik, mint az angolt vagy az amerikaiat. Ez azt jelenti, hogy a „modern gondolkodás“ helyzetképe egészen más lesz, ha magyar szempontból nézem, mintha pl. olasz kultúrkörnyezetből tekinteném. Egyszerűen és mindenképp előtt a földrajzi közelség okozza azt, hogy nálunk a német gondolkodás hatása jóval erősebb akár a franciáénál, akár az angolszászénál. Többen és könnyebben jutnak el egy közeli országba, mint egy távoliba, többen tanulják meg hát a közelebbi nép nyelvét s így többen kerülnek az e nyelven megszólaló gondolat hatótávolságába. E „gondolatföldrajzi“ alapigazságot tartjuk szemünk előtt, mi-

kor az elkövetkező szemlélődés során magyar nézőpontból vizsgáljuk a modern gondolkodás változatait: azaz elsősorban azokat, melyeknek hatása nálunk is eleven valóság, tekintet nélkül arra, hogy e hatás kívánatos, vagy hogy e hatás más népekre kisebb avagy nagyobb mértékű a nálunk tapasztalhatónál. Még így, e megszorítás után is nyugodtan állíthatjuk, hogy a magyar közönség kulturális felvevőképessége jóval tágabbkörű nem egy nagy nyugati nemzet érdeklődési körénél, mert e nagy nemzetek közismerten túlságosan „elegék önmaguknak“ és már régóta haladnak egy egészségtelen szellemi „önellátás“ felé.

## I. AZ EMBER.

### *2. Az ember és a külseje. Embertípusok.*

Minden időkben ez volt a vallási és tudományos kérdések legizgatóbbja: mi az ember? Minden vallás, minden történeti korszak és minden tudomány más választ adott erre az alapvető fontosságú kérdésre. E sok különböző válaszból kitűnik, hogy ezeknek mindegyike csak részben birtokolja az emberre vonatkozó igazságokat. Ezek a részletigazságok azonban az emberi gondolkodás történetének többévezredes folyamán tetemesen felgyülemlettek. Az is bizonyos, hogy a vallások és elsősorban a krisztusi kereszténység, messze a tudomány előtt járnak e problémák megoldásában. Maga a tudomány az emberi test és az emberi lélek köré halmozta fel vizsgálódásainak eredményeit.

Az emberi testet a renaissance óta alaposan megismertük. De éppen ezen alapos anatómiai, biológiai és fiziológiai ismereteink következtében kell még ma is elodáznunk az emberi lényeg kérdésének tudományos

megválaszolását. Hiszen éppen ezek a vizsgálódások mutatták meg azt — amit a középkor még nem tudott — hogy az emberi testben végeredményben ugyanolyan természeti folyamatok mennek végbe, mint az állatvilág fejlettebb fajainak életében. Máig sem sikerült megcáfolni Darwin tanítását, mely szerint az ember épp úgy az állatvilág tagja, mint az állatfajok bármelyike. Azaz a természettudományos kutatás, mely az ember lényegének megismerését tűzte ki eredetileg céljául, hosszú és eredményekben igen gazdag vizsgálódások után, semmi olyan vonást nem tud felmutatni, ami az embert az állattól lényegében megkülönböztetné. Éppen mivel az „embert“ ilyenformán pusztán természettudományos alapon megértenünk nem lehet, kezd napjainkban ismét előtérbe nyomulni az a felfogás, hogy valamilyen formában még a természettudományokban is helyet kell engednünk az emberi lélek fogalmának. Míg a múlt században, a materializmus legfényesebb diadálának idején az emberi lelket maradék nélkül megmagyarázhatónak vélték az emberi test folyamataiból, addig ma egy ezzel ellentétes gondolkodási irány kezd egyre inkább előtérbe nyomulni: az az irány, mely az egészen alsórangú élőlények (pl. növények) életének magyarázatában is elengedhetetlennek tartja bizonyos lelki (pszichoid) tényezők felvételét (E. Becher, H. Driesch). Ma még talán túlságosan bizonytalanok ennek az új tudományos iránynak az alapjai, de kétségtelen, hogy szempontjai fejlődésképesek és reményt nyújtanak arra, hogy az embert nemcsak „mint állatot“, hanem mint embert is jobban megismerhessük, nemcsak mint testi, hanem mint testi-lelki jelenséget is.

Hasonlóan egészséges folyamatot figyelhetünk meg az emberre vonatkozó vizsgálatok másik nagy területén, a lelki embertanban: a modern pszichológiában is. Nem is olyan régen e tudomány — bármily hihetetlenül is hangzik ez — a lélek fogalmának kikapcsolásával akart „lélektan“ lenni: azt tanította, hogy az emberi lélek je-

lenségei maradék nélkül megérthetők az emberi agyban és idegrendszerben lejátszódó fiziológiai folyamatokból. Ezen a téves elvi alapon is óriási haladást tudott tenni a lélektan az emberi agy és az idegrendszer megismerésének irányában. De hogy elvi álláspontja mégis tart-hatatlan, azt szakemberek egyre inkább kezdik belátni. Egyre inkább előtérbe nyomul az a felfogás, hogy bár az emberi lélek valóban kötve van működésében az idegrendszerhez, működésében mégis — eddig pontos-sabban még ismeretlen módon — bizonyos önállóság, spontaneitás mutatkozik. Az emberi léleknek ezzel a sajátos természetével ma már egyre inkább számolni kell s legalább oly fontos szerepet kell neki tulajdonítani, mint az ezzel együtt jelentkező fiziológiai folyamatok-nak. Hogy az emberre vonatkozó gondolkodásnak való-ban ez a modern iránya, azt bizonyítja az a körülmény is, hogy az erről tudomást venni nem akaró tanítások előbb-utóbb fejlődésképtelenné válnak s lemaradnak a tudományok versenyfutásában. Világosan érthető példája ennek a mai elmeorvosászat: túlságosan ra-gaszkodva a XIX. század egykor nagyszerű materia-lisztikus lélekfelfogásához, mereven elzárkózott minden ezzel ellentétes kísérlet elől s ma ott tartunk, hogy „gyógyítási“ hatáskörébe csak a gyógyíthatatlan lelki-betegek tartoznak (akiknek betegsége valóban testi be-betegség is); azokat a betegségeket pedig, melyek nem csupán testi, idegrendszerbeli kóros folyamatokból álla-nak, hanem elsősorban a „léleknek“ rendellenes műkö-déséből, ezeket a betegségeket csak azok a gyógyászati rendszerek (pl. pszichoanalízis) tudják gyógyítani, me-lyek szakítottak a léleknek régi „lélektelen“ felfogásá-val. Tagadhatatlan, hogy ezek az új gyógymódok még át- meg át vannak szöve sok bizonytalansággal, nagy-képűséggel, sőt gyakran dilettantizmussal is, de viszont az is bizonyos, hogy gyógyítani tudnak olyan sajátosan lelki betegségeket is, melyekkel a hivatalos elmeorvosá-szat, a „Schulmedizin“, tehetetlenül áll szemben.

A modern gondolkodás, mint mindenütt, az emberre vonatkozó tudományokban is igyekszik összefogó, szintetikus látásmódra. Azaz nem esik az ellenkező végletbe sem: ha a múlt században az emberi lelket igyekeztek feloldani a természet, a test fogalmában, ma épp ilyen téves lenne az ellenkező véglet, mely minden emberi megnyilvánulást maradék nélkül az emberi lélekből akarna magyarázni. A modern lélektan igyekszik a testi és lelki folyamatokat állandó egységben látni s ezzel a szemléletmóddal valóban sikerül is az emberre vonatkozó tudásunkat torzításoktól mentesebben gyarapítania. Szívesen vizsgálja éppen azokat a jelenségeket, ahol az ember külső és belső világa egymással érintkezik: az „ösztön“ és a „viselkedés“ (behaviour) jelenségeinek a modern lélektanban óriási szerepe van. (McDougall és az ú. n. behaviourizmus). Az emberi ösztönéletben a test és a lélek épp úgy egyszerre van jelen, mint ahogy az ember viselkedésében szoros kapcsolatba kerül az ember belső világa a külső világgal, a természettel. A modern ösztönlélektan a lelket mint erőközpontot fogja fel s e dinamikus felfogásával túljut a régi lélektan sokszor élettelen skatulyázó módszerén. A behaviourizmus rokon felfogása viszont azt vallja, hogy az emberi lelket az ember viselkedéséből ismerhetjük meg: abból a módból, ahogy fogadja a külső behatásokat és azokra visszahat. Mindkét felfogás határozott dinamizmusa nagy érték mind a mult századi materialisztikus, mind pedig a még régebbi spekulatív, kiagyalt lélektanok merevségéhez képest. (Viszont csodálatosan egyezik Aristotelesnek a lélekről vallott felfogásával.)

Ezen az új gondolkodási alapon alakult ki a modern jellemismeret, az ú. n. karakterológia is. Eredményeinek a gyakorlati emberismeret szempontjából is igen nagy jelentősége van.

Amit a mindennapi életben emberismeretnek hívunk, az nem más, mint öröklött és tapasztalás által tovább-

fejlesztett képesség mások lelkének kiismerésére: gyakorlati pszichológia. A magyar nyelv híven megőrzi ezt az évszázadokon át megszerzett lélektani alaptudást. „Lassú víz partot mos“, „Nem mind arany, ami fénylik“, „Vörös ember egy se jó“, „A szem a lélek tükre“, „A szeme se áll jól“: mind megannyi naiv pszichológiai tétel, mely az emberi lélekről képet igyekszik alkotni. A lélek megismerésének azt a módját, mely a külsőből a belsőre következtet, a modern lélektan tudományos fokra emelte: e modern lélektani irány neve *karaktérológia*. Gall és Lavater már a múlt század elején megkísérelték azt, hogy az emberi koponya külalakjából a koponya tulajdonosának lelki tulajdonságaira következtessenek (ez volt az ú. n. kraniológia), de e kísérletek önkényes módszerük miatt teljes csődbe jutottak. (Emléküket ma már csak olyan babonák őrzik, hogy pl. a magas homlok nagy intelligenciát jelent stb.) A modern karakterológia más utakon jár. Keresvén a karakterisztikumot, az emberre nézve jellemzőt, kiderítette, helyesebben szólva belátta, hogy az ember külső képéből nem lehet biztos következtetést levonni lelki tulajdonságaira nézve. „A látszat csal“, mégpedig igen gyakran. Valaki felölthet olyan ruházatot, melyet csak a nála jóval gazdagabb társadalmi osztályba tartozók szoktak hordani; egy napszámos pl. frakkot ölthet és bizonyos pillanatig senki sem fogja észrevenni — ha jó alakja és szabója van — hogy kirí a társaságból, mely társadalmi rangban felette áll: mindaddig t. i., míg mozdulatlanul áll. Abban a pillanatban, mikor mozogni kezd, elárulja, hogy nincs szokva ez elegáns ruhadarabhoz, mozdulatai szögletesek, idegenszerűek, éppen úgy, mint a tengerészé, mikor hosszú hajóút után először szárazföldre lép, vagy a katonatiszté, mikor évente egyszer civilruhát ölt és megszokott kardját kerülgeti, ami kivételesen nem függ az oldalán.

Nem a külső kép, hanem a mögötte meghúzódó mozgás az, amiből legbiztosabban következtethetünk

valakinek benső, lelki tulajdonságaira: ez a modern karakterológia alaptétele, új kiindulópontja.

A múlt századi karakterológia az ember állóképét nézte, szempontja statikus volt, a modern ezzel szemben a mozgó embert nézi s így jellege dinamikus: ez oly alapvető különbség, mely a legtöbb modern tudományt jellemzi szemben a régivel. Iskolapéldája emez új látásmódnak egy egészen új, szinte szemünk láttára kialakuló karakterológiai tudományág, a grafológia, a tudományos írásmagyarázat. Ha az embert a mozgás jellemzi, jellemét sehol nem tudjuk oly pompásan tettenérni, mint épp a kézírásában, hisz a kézírás megrögzített, ellenőrizhető és jól elemezhető mozgásproduktum, melynek születésénél nemcsak a kéz, hanem az egész emberi lélek is mozgásban van és minden árnyalatnyi rezdülését elárulja. Elárulja annak, aki megfejteni tudja, ami viszont nem egészen egyszerű mesterség. Ludwig Klages, a „grafológia Kantja“, az, aki eddigelé legelői jár ez új tudomány kiépítésében (*Handschrift und Charakter*. 8. kiadás, 1926). Elméletéből a fenti módszertani megfontolásokon kívül még két korszerű mozzanatot fontos kiemelnünk. Az egyik a lelki tulajdonságok kétős arculatáról szóló tanítás: pl. a jellemerőség olyan mozgásképet eredményez, mint az erőszakosság, a jószívűség olyanokat, mint a befolyásolhatóság stb., jeleül annak, hogy a lelki alaptulajdonságok többféleképpen értelmezhetők. Hogy melyik mellett kell döntenünk, arra felel meg Klages másik tanítása: minden írásfejtésnél az összes kifejezett lelki tulajdonságokat kell együttesen néznünk, az írásnak ú. n. formanívóját, mert csak így dönthetjük el, hogy egy-egy vonás kétféle lehetséges magyarázata közül melyiket kell választanunk. A részleteknek ez az állandó egységben-látása ismét egészen modern gondolat.

Rokon területen mozog a modern lélektannak ú. n. *tipológiai* iránya, melynek módszertana ma még tudományosan sok oldalról vitatott ugyan, de ennek ellenére



igen tanulságos megismerkednünk vele, annál is inkább, mert e módszert már eddig is igen szép eredmények igazolták. A tipológia, mint neve is mutatja, az emberi lelket típusok kutatása által igyekszik megismerni. Remek példája ennek a látásmódnak Ernst *Kretschmer* tübingeni elmeorvos professzor tanítása (*Körperbau und Charakter*, XL Aufl. 1936) a testalkat és lélekalkat tipikus összefüggéseiről. Kretschmer ilyenformán karakterológus is egyúttal: a testalkatból, az emberi külsőből következtet a lélekalkatra, az ember benső világára. Az ú. n. endogén elmebetegségek között (így nevezzük azon elmebetegségeket, melyeknek nem fertőzés, vagy más külső behatás az okozója) erősen elkülönül egymástól két tünetcsoport: a schizofréniáé („serdüléssel elmezavar“) és a cirkuláris (mániás-depresszív) elmezavaré.

A mániás-depresszív elmebeteg lelkiállapota két szélsőség között váltakozik (cirkulál): a mániakus stádiumban túlzottan élénk, beszédes, aktív, a depresszív stádiumban pedig mindennek ellenkezője, letört és szomorú. E betegség nem hirtelen, váratlan tör ki (legalább is az orvos szemével nézve): a beteg már egészséges korában is hajlamos rendszerint a kedélyélet kilengéseire és mozgékonyásával gyakran megközelíti a határt, min túl már az abnormitás kezdődik. Nem így a schizofréniás elmebeteg: ennek zárkózott egyénisége mögött rejtve maradnak azok a lelki elváltozások, melyek végleges összeroppanását okozzák. E betegség rendszerint a serdülőkor lelki viharai között veszi kezdetét. Mindvégig jellemzi bizonyos kettősség: mintha a betegnek két énjé, egy egészséges és egy beteg, váltogatná egymást (Moravcsik). Súlyos esetben e két én teljesen elkülönül egymástól (tudathasadás, innen a schizo-frénia elnevezés is). A beteg tétlen, hallgatag, a külvilággal szemben érzéktelen.

Kretschmer e két elmebetegségnek a testalkattal való összefüggését tette vizsgálat tárgyává. Az emberi

testalkatnak három fő típusát tudta eléggé pontosan megkülönböztetni. E három típus (leptosom, athléta, piknikus) jellemző átlagadatai a következők (férfiakra nézve):

	Leptosom	Athléta	Piknikus
magasság	168,4	170,0	167,8
testsúly	50,5	62,9	68,0
vállbőség	35,5	39,1	36,9
mellbőség	84,1	91,7	94,5

Vizsgálva azt, hogy az elmebetegségek miképpen oszlanak meg az egyes testalkatok között, egészen meglepő eredményre jutott: kiderült, hogy a schizofréniás betegek döntően túlnyomó része leptosom vagy athléta testalkatú, míg a mániás-depresszív betegek főleg a piknikus testalkatúak közül kerültek ki. Azóta mások is ellenőrizték Kretschmernek ezt az alaptételét (színesekre is) s mindezt ideig senkinek sem sikerült megcáfolnia.

Mindez idáig elmeorvosászati probléma. Általánosabb jelentőségűvé azáltal válik, hogy Kretschmer ki tudja mutatni típusainak az egészségesekre való vonatkozásait is. Ez azért lehetséges, mert hisz nincs éles határvonal az abnormális és a normális, a beteg és az egészséges lélek között. A nyilvánvalóan elmebetegek és nyilvánvalóan egészségesek között széles skála húzódik s itt foglalnak helyet azok, akik teljesen normálisnak már nem mondhatók, azonban még korántsem elmebetegek, akiket a köznyelv kelekótyáknak, bolondosoknak, félbolondoknak, különcöknek nevez: az ún. pszichopathák vagy terheltek. A terheltek terheltége — hasonlóan az elmebetegekhez — abban áll, hogy bizonyos normális lelki sajátságok náluk felfokozott mértékben található meg, mások viszont (önfegyelem, önkritika, erkölcsi érzék, valóságérzék stb.) erősen lecsökkent fokban. Kretschmernek sikerült kimutatnia azt, hogy a schizofréniás és mániás depresszív elme-

betegesen megfigyelt tipológiai sajátságok a pszichopatháknál is kimutathatók: egy *schizoid* és egy *cycloid* tüncsoport önük is elkülönül. Ha pedig a pszichopathák lelki rendellenességei normális adottságoknak eltorzulásai, akkor magukban e normális adottságokban is meg kell lenniük — persze kevésbé feltűnő, mert kiegyensúlyozottabb módon — e tipológiai különbségeknek, És valóban: Kretschmer a normális emberek között is két típust tud megkülönböztetni, melyeknél a testalkat és lélekalkat között épp oly összefüggések vannak, mint az elmebetegek és terhelteknél tapasztalhatók. *Schizothym* és *cyclothym* e két normális lelki típus s hogy ez a tipizálás valóban helytálló, arról bárki a saját gyakorlati emberismerete alapján győződhetik meg. Az előkelően finom és érzékeny lelkek, a világtól idegen idealisták, a hideg zsarnokok, az egoisták, szárazmodorú és eltompult kedélyvilágú embertársaink állanak közel a schizothym típushoz, míg a cyclothym sajátságokat a fecsegő vidámak, nyugodt humoristák, csendes kedélyemberek, kényelmes élvezők és tetterős gyakorlatiak képviselik. És bárki megfigyelheti azt is, hogy az első csoportba tartozók túlnyomó része athléta, vagy leptosom testalkatú, míg a második csoportba tartozó „kedélyemberek“, rendszerint hízásra hajlamos piknikusok. (Elképzelhető-e például egy hektikás Falstaff vagy egy elhízott Mefisztó?) Természetes, hogy ezt az alapvető kettősséget Kretschmer előtt már sokan felfedezték: romantika és klasszika, idealizmus és realizmus, szentimentális és naiv költészet stb. megkülönböztetése már magában foglalja — más összefüggésben — a schizothym és cyclothym típus felismerését.

Mint a legtöbb tudományos felfedezést, Kretschmerét is megelőzte a művészet ösztönös megérzése: gondoljunk a szikár, csontos, hórihorgas Don Quijote-ra és a zömök, kövér, alacsony Sancho Pansa-ra, gondoljunk arra, hogy Cervantes milyen lelki sajátságokat tulajdonít e kétfajta embertípusnak és máris előttünk

áll Kretschmer tanításának lényege. Csak míg a művészt a szárnyas ihlet segíti, a tudósnak módszeresen, lépésről-lépésre következtetve kell eljárnia.

S éppen Kretschmer módszere, a tipológiai módszer az, amit igen komoly támadások érnek. E támadások félreismerik a tipológia mibenlétét. Ennek modern volta ugyanis éppen abban áll, hogy nem exakt és pontosan körülhatárolható *osztály*-fogalmakkal dolgozik, mint a klasszikus természettudományok. Hogy valaki schizothym típusú egyéniség, azt legtöbbször nem lehet oly egyszerűen eldönteni, mint azt hogy egy állat a gerincesek vagy gerinctelenek osztályába tartozik-e. A *típus* mindig csak ideális határesetet jelent, melyhez a reális tárgyak (melyeket „tipizálunk“) közelebb vagy távolabb állanak. Amilyen nevetséges azt mondanunk, hogy „ez az állat nagymértékben gerinces“, éppoly logikus, ha valakiről azt állítjuk, hogy „erősen schizothym jellem“. Kretschmer felismerte azt, hogy a bonyolult lelki minőségeket nem lehet pontosan osztályozni, mereven elhatárolni, hanem megismerésükre olyan koordináta-rendszert kell teremteni, mely megengedi — sőt előírja — az átmeneteket és fokozatokat. Tipológiája ennek az alapkövetelménynek oly mértékben eleget tesz, hogy a schizothym és cyclothym típus határpontján olyan altípust jelöl ki, mely felerészben schizothym, felerészben cyclothym testi-lelki sajátságokat árul el. így tud alkalmazkodni a modern tipológia a valóság természetéhez, hisz a valóságban sincsenek sehol ugrások és merev határok. Különösen áll ez a lelki jelenségek terén, ahol a kutatónak mindig bonyolult és összetett minőségekkel van dolga: ki tudna pl. exakt határt vonni az intelligens és nem-intelligens emberek között? A tipológia modern mivolta éppen abban áll, hogy szerényen lemond a mesterkélt exaktságról, hogy ezáltal a lelki valóságok hívebb ismeretéhez jusson: módszerében a „pontatlanság“ a pontosság záloga.

### 3. A lélek felszíne és mélysége.

A Kretschmer-féle tipológiában kitűnik, hogy a beteg lélek, az elmebetegségek megismerése a normális, egészséges lélek megismerését is nagyban elősegíti. Nem Kretschmer az egyetlen, aki lelkibetegek gyógyítása közben szerzett megfigyeléseit az egészségesek lélektanában is hasznosította: ezt teszi a modern lélektanok egy nagyon elterjedt, népszerű, sőt divatos iránya, az ú. n. *pszichoanalitikus* iskola is, mely maga is több mellékágra szakadt három évtizedes fennállása óta. Az iskola alapítója, Sigmund *Freud* (1856—), hisztériás betegek gyógyítása közben jutott arra a belátásra, hogy az abnormis lelki jelenségek egy részét mélyen a tudatosság és emlékezés alá leszoruló kellemetlen élmények okozzák: ezek a kellemetlen élmények dacolnak tudatos énünknek minden törekvésével, mely arra irányul, hogy teljesen elfeledjük őket. Szívósan, újra meg újra a lélek felszínére, a tudatba jutni törekszenek s ez legtöbbször sikerül is: ha eredeti formájukban nem is, de álcázott, átalakított, megrostált, jelképes formában mégis betolakodnak a tudatvilágba. Az a feszültség, mely a kellemetlen élményeket elnyomni akaró, tudatos-én és az őket érvényre juttatni akaró tudatalatti világ egymás ellenében kifejtett működéséből keletkezik, ez a feszültség okozza az abnormis lelkijelenségek tekintélyes részét. Egészséges ember bizonyos idő múlva a legkellemetlenebb élményét is el tudja feledni, mert egyre kevesebb élénkséggel, intenzitással gondol rá vissza s így lassan végérvényesen elsüllyeszti a tudatalattinak mélyére. Ha ez elsüllyesztés nem végleges és nem a feledésnek természetes, hanem az „elnyomásnak“ erőszakos útján megy végbe, a kellemetlen élmény megmarad a tudat alatt is egy állandóan fertőző lelki gócnak, ú. n. komplexumnak. Az orvos feladata, hogy e komplexumot megkeresse, a beteg lelkéből kielemezze, ki-analizálja (innen az irány elnevezése: pszicho-analízis).

tudatossá tegye s *ezáltal* megteremtse a természetes kapcsolatot a tudat és tudatalatti között s megszüntesse a beteges tüneteket okozó feszültséget.

De túl ezen a gyógyászati, szakorvosi jelentőségen, a lélekelemzésnek döntő fontossága abban áll, hogy felhívta a figyelmet a lélek „alsóbb, idáig egészen elhanyagolt rétegeire s ezzel átalakította a lélekről alkotott felfogásunkat. Rámutatott arra, hogy a lélek erőinek túlnyomó része tudattalan, tudatunktól független erő, mely állandó munkában van és igen nagy teljesítményekre képes: a szuggesztiós vagy autoszuggesztiós állapotban pl. hihetetlenül nehéz feladatokat tudunk elvégezni, olyanokat is, melyekkel „éber“, tudatos munkaképességünk tehetetlenül áll szemben. A szuggesztiónál kisebb vagy nagyobb mértékben kikapcsolódik a szuggerált személy tudatos lelki világa, az érzelem, értelem, akarat szokásos formái s *ezáltal* megszűnnek azok a korlátok („gátlások“), melyeket éber állapotban a tudatalatti energiák szabad érvényesülése elé emelünk. Az autoszuggesztióban *ezt* az állapotot a szuggerált személy maga idézi elő: az indiai fakírok csodálatos mutatóványainak ez a titka. Egészen rokon folyamat az elalvás és az álom jelensége: az elalvás bekövetkezik, ha fáradtság következtében napi gondjainkra, a tudatunkban jelenlévő képzetekre, éber gátlásainkra homály borúli s ezek átadják a teret a tudatalatti világnak, mely alvás közben a lelket teljesen birtokába veszi. Maga az álom, mely a felébredés előtti másodpercekben jön létre, félig tudatalatti, félig már éber állapot: benne még szabadon működnek tudatalatti vágyaink, de már többé-kevésbé „gátolt“, tudatos, legtöbbször szimbolikus formában. Az álom, éppen eme kettős természete miatt, legjobb alkalom arra, hogy bepillantsunk a tudatalatti világ mélységeibe. Az álomfejtés elmélete a pszichoanalitikus iskolának egyik legszébb és legérdekesebb eredménye.

A tudatalattinak a lélek energiatárházaként való fel-

fogása s a szuggesztióval kapcsolatos problémáinak feltárása az ú. n. svájci iskola érdeme, elsősorban Kari Gustav *Jung-é* (1875—). Jung nevéhez két igen fontos tipológiai szakkifejezés is fűződik: Kretschmerrel igen jól összeegyeztethető módon extravertált és introvertált embertípust ismer: kifelé, a világ felé forduló és befelé, a világtól elforduló lelki alapformákat. Ezáltal hozzájárult ahhoz, hogy híd épüljön az elmegyógyászati szak-kifejezések s egy egyetemesebb, átfogóbb jelentőségű látásmód között, mely az emberi kultúra s a mögötte álló világnézet lélektani törvényeit kutatja a tipológia módszerével. De a pszichoanalízisnek eredeti, freudi iránya maga is keresi szempontjainak tágabb alkalmazási lehetőségeit, sőt e téren igen gyakran túlzásba is esik. Annyi mindenesetre igaz, hogy a kultúrának „tudatos“ és a kultúrátlanságnak „primitív“ világa között hasonló a viszony, mint a művelt népek és a primitív népek gondolkodási módja között. Kétségtelen, hogy a műveit népek társadalmi szokásai, erkölcse, vallása, hatalmas gátlás-rendszert jelentenek, melyen az ősi, primitív ösztönök javarészenek meg kell törnie, át kell alakulnia, vagy el kell némulnia. Freud szerint tehát minden kultúremler szükségképpen neurotikus, ideges lelki berendezésű lévén a kultúra természeténél fogva az ösztönökkel szembeforduló, tehát ideges feszültséget okozó tiltásrendszer: az ösztönöket csak átfinomult, „szublimált“ formájukban engedi szóhozjutni. Ez a felfogás nyilván téves, de mégis igen elterjedt s a kultúrának újabb filozófusai közül is sokan ehhez hasonló tanokat hirdetnek. Már *Rousseau* tanította, hogy „a kultúremler beteg állat“, valamint azt is, hogy a kultúra növekedése egyre boldogtalanabbá teszi az emberiséget s ő adta ki az első kultúra-ellenes jelszót: „vissza a természethez!“ A múlt században elmegyógyászok hirdették igen sűrűn, hogy „kultúra és dekadencia“ szükségképpen együttjáró fogalmak, hogy a művelt ember csak halvány és beteg árnyéka az erőtől duzzadó,

kultúrálatlan természeti embernek. Napjainkban kultúr-filozófusok teszik igen gyakran magukévá Rousseau romantikus programját s e bölceseleti zsákutcában legelői jár a kiváló karakterológus, Ludwig Klages, aki szerint a kultúra, a „szellem“, ellenlábasa és elpusztítója a léleknek („Der Geist als Widersacher der Seele“, 1932). A kultúrától való eme megcsömörlés látszólag igazat ad Freudnak: az emberek nem jól, kényelmetlenül érzik magukat a kultúrában („Das Unbehagen in der Kultur“). Mindez azonban csak akkor bizonyítja a kultúra valóban beteges, dekadens jellegét, ha az ellene való küzdelem viszont teljes egészében egészségesnek mondható. A modern pszichiátria azonban ennek az ellenkezőjét bizonyítja s ezzel Freuddal együtt a kultúra összes ellenségeit cáfolni látszik. Kiderült ugyanis, hogy éppen a súlyosan terheltek vagy elmebetegék lelki világa az, amely kultúraelőtti, primitív vonásokat mutat és megdöbbenő hasonlóság mutatható ki (Prinzhorn) a primitív népek, a gyermekek és elmebetegék szellemi produktumai között. Modern felfogásban az elmebetegség visszaesést, de-kadenciát jelent egy fejlettebb, kultúraltabb lelki nívóról egy egyszerűbbre s így az elmebetegék azok, akik Rousseau programját legjobban valósítják meg. A kultúra-ellenesség modern apostolai tehát korántsem az egészség apostolai, mint róluk sokan hiszik. Kétségtelen ugyan, hogy amint a felnőtt ember lelki világa sok tekintetben nélkülözi a gyermek- és kamaszkor világlátásának sok színét és mélységét, úgy a kultúremler világnézete is sok szint és exotikumot nélkülöz, ami a primitív népeknél ma is megtalálható. De a „felnövés“ épp oly szerves, természetes folyamat, mint amilyen természetes módon váltak az egykor primitív népekből a mai kultúrnépek: e folyamat ellen küzdeni annyi, mint nem a kultúra, hanem éppen a természet ellen küzdeni. Ez a paradox, önellentmondó küzdelem a maga szélsőséges formájában nem Freudnál jelenik meg, ő csak előkészítette — talán sokszor aka-



rata ellenére — a talajt a modern kultúra-ellenesség számára: főképp Klages, Heidegger, Frobenius, részben Jaspers s nem utolsó sorban a francia Bergson azok, akik — mint részben látni fogjuk — a modern gondolkodásnak ezt a sebezhető pontját legszívósabban védelmezik.

A lélekelemzésnek Freuddal egyetértésben, vagy vele szemben dolgozó iskolái közül legnagyobb jelentőségű az Alfred Adler (1870—1937) által alapított u. n. *individuálpszichológia*. Freud szerint az ember legerősebb, legősibb ösztöne a nemi vágy. Lelki történéseink legtöbbször a mélyén többé vagy kevésbé álcázott, szublimált formában a faj fenntartási ösztön húzódik meg. Adler szerint ellenben a hatalomra-törekvés, a fölény-szerzés lelkiéletünk valódi mozzogatója s a szexuális ösztön ennek csak egyik sajátlagos megnyilvánulása. A hatalomra, fölényre-törekvés kiindulópontja pedig mindig Önmagunk elnyomottságának, gyöngeségének, értéktelenségének az érzése: az ú. n. „Minderwertigkeitsgefühl“ (kisebbségi érzés). Ez a kisebbségi érzés természetes úton ver tanyát mindenkinek a lelkében, hisz a gyermekkor, a lelkiélet kezdete, „felnőtt“ és „értékesebb“ emberek környezetében zajlik le s a felnőttek társasága szükségképpen kelti a gyermekben saját elkerülhetetlen gyengeségének az érzését. Ekkor indul meg egy életre kiható fontosságú küzdelem a gyermek és felnőtt környezete között. A gyermek csekélyebb-értékűségét ellensúlyozni („kompenzálni“) akarja, sírásával, csínytevéseivel, makacsságával a felnőttek figyelmét magárávonja, kivívja azt, hogy foglalozzanak vele, hogy ő legyen az események központjában. Amint fejlődik a gyermek lelkiélete, egyre jobban tudatára jut saját gyöngéinek, s lassan kialakul benne egy „neurotikus életterv“, melynek alapján egész életében arra fog törekedni, hogy speciális gyengeségeit ne vegyék észre. Így jó létre a túlleplezés („Überkompensation“) jelensége, melynek klasszikus példája áll élőt-

tünk a dadogó Demosthenes személyében: a világtörténet e legnagyobb szónoka érezte azt, hogy beszédhibájában rejlik egyéniségének legsebezhetőbb pontja s hogy ezen a ponton értéktelenebb a többi embereknél. Elettervének tengelyévé az a törekvés vált tehát, hogy ezen a ponton döntő fölényt szerezzen: hogy fogyatékoságát „kompenzálja“, kavicsot tett engedetlen nyelve alá, gyenge hangját emberfeletti kitartással versenyeztette a zúgó tengerrel s így lett minden idők felülmúlhatatlan szónokává. Vagy az apró termetű Savoyai Jenő: mert legkisebb volt, azért lett belőle korának legnagyobb hadvezére.

Adlernak ez az alap gondolata kétségkívül jelentős újítás a freudizmus egyoldalú szexuális felfogásához képest. Jelentőssé teszi, hogy embertársaink nagy részének lelkiélete valóban az őáltala jellemzett módon megy végbe s abban a saját értéktelenség élményének döntő szerepe van. Különösen áll ez a gyermek lelki életére, amit már az is mutat, hogy a gyermeklélektan Adlernek igen sokat köszönhet, nem beszélve arról, hogy a gyógypedagógiában munkássága valóságos forradalmat idézett elő. De bármennyire jelentős és modern az individuálpaszichológia alap gondolata, nem tudja elkerülni a modern gondolkodás valóságos rákfenéjét: az egyoldalúságot. Napjaink gondolkodásának szomorú és igen veszélyes tünete, hogy hiányzik a gondolatok egészséges csereforgalma. Kiki a saját ötletét ajnározza és viszi menthetetlenül túlzásba, nem kis kárára az egyetemes tudománynak — és saját tanításának. Adler is felfedezte Freud elgondolásának egyoldalúságát, minden elismerést megérdemlő módon kiküszöbölte azt — és rögtön maga is beleesett Freud hibájába. Mert nem igaz, hogy a túlleplezés bonyolult folyamata a lelkiélet egyetlen alaptörvénye s hogy a hiányélmény húzódik meg minden ember minden cselekedtének a mélyén. Nemcsak Savoyai Jenő lett nagy hadvezér, aki egy fejjel volt kisebb minden katonájánál, hanem az volt

Szent László is, aki kimagaslott egy fejjel minden vitéze fölött! Emberi cselekvés nemcsak akkor keletkezik, ha valaki hiányzó tulajdonságait közvetett úton pótolni törekszik, hanem akkor is, mikor valaki meglévő tulajdonságait közvetlenül juttatja érvényre: nemcsak a lelki hiány, hanem a lelki bőség is táplálja cselekedeteinket. Adler tanítása tehát csak bizonyos emberekre s bizonyos cselekedetekre vonatkozik: az embereknek egy csoportjára, egy bizonyos típusára. Mégpedig arra a típusra, melyet Kretschmer schizothymnak nevez s a schizothymok között is elsősorban arra az alcsoportra, melyet a testi gyengeség jellemez (astheniások). Hogy Adler tanítása egyenest kiált a más modern tanításokkal való kiegészítés után, azt jómaga is elárulja akkor, mikor egyik könyvében a tipológus Kretschmert megdicséri a schizothym típus szép kidolgozásáért, a cyclothym típusról viszont nem vesz tudomást: nyilvánvaló jeléül annak, hogy saját elgondolását igazoló idegen eredményeket hajlandó csak elismerni s az annak ellentmondókat egyszerűen mellőzi. Hogy ezzel az egyoldalúsággal sem a tudománynak egyetemes, sem a saját tanításának egyéni érdekeit nem szolgálja, mindenki előtt nyilvánvaló.

S ez a pont az, ahol a legtöbb modern gondolat léket kap és utat nyit a feledés tengerének: a rövidlátó hiúságból figyelmen kívül hagyott tények újabb magyarázatot fognak rövidesen követelni. Arról feledkezik meg a legtöbb modern gondolkodó — s ebben sajnos a legnagyobbak is alig kivételek, — hogy a legkisebb és legszerényebb tény is játszva túléli a legszebb és legbűszkébb elméletet.

#### *4. Élet és halál, lét és nem-lét.*

A pszichoanalízisnek kettős szerepe van a modern gondolkodásban. Egyrészt elindít egy gondolkodási és művészi áramlatot, melynek érdeklődése a tudatalatti,

irracionális (ésszel meg nem ragadható) jelenségek felé irányul; ennyiben hozzátartozik a modern gondolkodásnak ama főáramlatához, melyet irracionálisizmusnak nevezünk. (A szépirodalomban az angol D. H. Lawrence és J. Joyce ennek az iránynak legjellegzetesebb képviselői.) Másrészt azonban a pszichoanalízis nem áll meg az irracionális jelenségek feltárásánál és hangsúlyozásánál, hanem azokat a tudomány észszerű, racionális kereteiben megismerni is akarja, amint hogy sajátos gyógyító eljárása is a tudatalattinak tudatosságátételében áll: ennyiben tehát a pszichoanalízis a racionalizmusnak, az észszerűség kultuszának hódol. Pontosabban kifejezve: oly gondolkodási irány, melynek tárgya irracionális, célja és módszere azonban racionális.

Napjaink gondolkodásának egy másik igen divatos, kevésbé ismert, de annál többet emlegetett iránya az ú. n. *existenciális filozófia*. A modern biológia, a karakterológia, tipológia, pszichoanalízis mind azzal a nagy kérdéssel foglalkoztak, hogy *milyen* az ember: milyen az ember testi élete, hogyan viszonylik a teste a *lelkéhez*, milyen emberek vannak, mik az emberi élet tudatos és tudatalatti mozgató rugói. Mindezek a tudományok megfigyelik és leírják az ember tulajdonságait s ebből vonnak le következtetéseket az emberre nézve. Az existenciális filozófia sokkal bátrabb és nagyobb igényű gondolkodási irány: nem azt kérdezi, hogy milyen az ember, hanem az emberre vonatkozó legalapvetőbb kérdést teszi fel: *mi* az ember?

Nem az ember tulajdonságaira, hanem mibenlétére, lényegére kíváncsi. Martin *Heidegger* (1889—) rövid idő alatt híressé vált könyvében (*Sein und Zeit*. 1927.) a bölcselkedés legalapvetőbb kérdésével küzködik: mi az emberi létezés? Olyan kérdés, melyre évezredek óta nem tudtak megnyugtató választ találni az emberiség legnagyobb gondolkodói. A világ körülöttünk állandóan változik, mi magunk is változunk benne, cselekszünk, szenvedünk, szeretünk, gyűlölünk, nagy vagy jelenték-

telén élményekben sodródunk tovább és csak az elmélkedés ritka és magányos perceiben döbbenünk rá, hogy ez a szépnek és természetesnek talált sürgés-forgás, az élet, egy napon meg fog szűnni. Az élet vándorát, az embert, a legverőfényesebb tájakon is sötét árnyék kíséri: a halál. Az elmúlnak ezt az elégikus hangulatát a középkori haláltánc-énekek óta talán semmi nem tudja jobban éreztetni, mint az egzisztenciális filozófia bonyolult, mesterségesen homályossá tett, ellentmondásokkal teli gondolathalmaza. Szakemberek már sorra bírálták és jórészt megcáfolták Heidegger tanításának sok tételét, de az ennek ellenére tovább hat ma is: van valami e tanításban, ami vonzza a mai embert, ami minden cáfolattal szemben, a tudomány tiltó szava ellenére is érdeklődést és visszhangot kelt.

Heidegger szerint — ha bonyolult tanítását szabad ily egyszerű és közérthető formulára visszavezetni — az élet lényegét a halál, a mindenség lényegét a „semmi“ világítja meg legközelebről. Mindaz, amit az életről az élet, a világról a világ dolgai tanítanak: csak az emberi lét külső, perifériális, általános tulajdonságait világítja meg, csak azt, hogy *milyen* az ember létezése. De hogy ennek az általános emberi, magától értetődő „itt-létnek“ (Dasein) *mi* a végső gyökere, hogy *mi* az itt-létben a „lét“ (Sein), mindarról az általános emberi fórumok csak általános emberit mondhatnak. A halál problémája azonban világosan mutatja, hogy a lét végső kérdései alól nem ad kibúvót az általános emberi (Das Man): „mindenkinek a saját halálát kell hálnia“ s aki ezzel nem számol, mit sem tudhat az emberi lét leglényegéről. Az emberi létnek a haláltól, a nemléttől megfenyegetett eme határpontját nevezi Heidegger egzisztenciának (innen filozófiájának elnevezése). A hozzávezető út (Hermeneutik der Existenz) nem a külső világon át vezet, mert a többi emberek, természet, kultúra és minden egyéb, az egzisztencia megragadása szempontjából semmitmondó. Az egzisztencia felé önmagunkon keresztül

vezet út: a határozatlan, tárgynélküli aggodás (Angst) élményében éljük át egyszerre a létezés és a nemlétezés, a „semmi“ (Nichts) találkozását. Aki „nem semmi“, de nem „aggódik“, az létezik ugyan, de nincs tudatában saját létének; aki „semmi“, az nem létezik és nem is aggódik: nem létező; aki azonban aggodik a semmitől, az átéli saját egzisztenciáját: feleúton megértette a „lét és nemlét nagy kérdését“.

Láthatja az olvasó, hogy ezek a gondolatok — ha egyáltalában így nevezhetők — messze túljárnak a tudomány világos és bizonyítható keretein s alaposan elkalandoznak a vallás és mithológia területére. A filozófiának azt az ágát képviselik, mely a tudománytól legmesszebb s a valláshoz legközelebb áll: a metafizikát. Heidegger az emberi megismerő-képesség végső határain jár, néha át is lép e határon. Tanításának számtalan önellentmondása mutatja, hogy e problémák az emberi értelem útján megoldhatatlanok. Hogy az olvasóra mégis mély benyomást tesz — ha át tudja rágni magát a késői skolasztikára emlékeztető gondolat-akrobatikán, — annak magyarázata az, hogy az emberi gondolkodás természetében rejlik ez a saját határain túlragadó törekvés: amit világosan megérteni nem tudunk, azt még mindig megragadhatjuk a művészi hangulatban, vagy a vallásos elmélyedés pillanataiban. S Heidegger iskolája, az egzisztenciális filozófia, valóban sokkal inkább dogmákon alapuló vallásos szekta, semmint logikus bizonyításra épülő tudományos iskola: az amerikai dollármilliomosok és orosz nagyhercegek, a világ minden tájáról összeseregülő nemzetközi társaság, mely freiburgi szemináriumának asztalát körbeüli, sokkal többre és sokkal kevesebbre vágyik, mint amit a tudománytól egyáltalán várni lehet.

S itt érkezünk el ahhoz a ponthoz, ahol Heidegger népszerűsége korunk szellemi helyzetére is fényt vet. Az a makacs befelé fordulás, mellyel az egzisztenciális „gondolkodás“ elfordul a világ jelenségeinek értelmes,

megérthető, észszerű (racionális) és világos oldalától, ez a világ- és kultúramegvető gesztus ugyanazt a szellemi magatartást tükrözi, melyet a modern irracionális-izmusban már alkalmunk volt megismerni. A középkor világmegvetésének, Rousseau és a romantikusok kultúraellenességének régi melódiája csendül meg itt újra, csak jóval sötétebb tónusban: a középkori ember hite s a romantikusok lelkesedése nélkül. Csak ennyiben van igaz a Berdjajewnek, aki napjainkban egy „új középkor“ szellemi körvonalait látja kibontakozni. Egyébként pedig igaz az a tudományos közvélekedés, mely a modern irracionális gondolkodási irányok (vitaiizmus, a metafizika fellendülése, antispiritualizmus, egzisztenciális filozófia s részben szellemtörténet és pszichoanalízis) igazolási fórumát és további ihletőjét a világháborúban látja. Ez a talán legnagyobb baleset, mely a vízözön óta az emberiség életében előfordult, egyrészt súlyos csődjét jelenti a racionális felfogású és törtető „modern“ embernek és a szellemi szimpátiákat természetesen az irracionális és szemlélődő életforma felé terelte; másrészt a tömeghalálnak az a világszerte megszervezett aratása, melyről későbbi korok gyermekei a történelem e sötét lapjain olvasni fognak, minden Heidegger-nél jobban látszik bizonyítani, hogy az emberi lét valóban „halálraszánt lét“ (Sein zum Tode) s így lényegét az ragadja meg leginkább, aki az „aggódás“ állapotában él. Kétségtelen, hogy ennek a hangulatnak — mint az egész irracionálisizmusnak — megvan a maga történeti jogosultsága: a „válság“, az elkerülhetetlen pusztulás érzése és a kultúrával való szembefordulás minden történeti katasztrófa után be szokott következni. Ez a tömeglélektani szükségesség azonban korántsem bizonyítja azt, hogy szüleménye, az irracionálisizmus túlzó kultusza, mint gondolkodás is megállja a helyét. Ellenkezőleg: éppen azok a gondolkodási eredmények, melyek „az idő szavának“ túlságosan erős ihletése alatt születnek meg, nagyon is korszerűek ahhoz, hogy so-

káig korszerűek maradhassanak s hamarosan elavulnak, mihelyt a történeti helyzet megváltozik. Az igazán nagy, időtálló gondolatban mindig kell valami korszerűtlennek lennie, amit méltányolni tudnak későbbi nemzedékek is, melyeket a korszerű elem már hidegen fog hagyni. Heideggernek az a negatív álláspontja, mely szerint a létet a nemlétből ismerjük meg (amely gondolat egyébként nem tőle, hanem a dán Sören Kirkegaardtól, a múlt század nagy teológiai gondolkodójától származik), valószínűleg rövidesen helyt fog adni egy olyan felfogásnak, mely a létet magából a létből, annak pozitív, színes, életteljes, nem pedig „aggódó“ átéléséből fogja magyarázni. Ekkor ki fog derülni, hogy az aggodás torzító, homályos és sötét élménytükrör, mely a létet nem tudja a maga hű valóságában tükröztetni.

Van azonban az egzisztenciális filozófiának egy olyan tanítása is, mely nem ennyire korszerű, helyesebben korhoz kötött s így nyilván hosszabb életű is lesz. Ez a gondolat magára a gondolkodás természetére vonatkozik: minden gondolatnak megvan a maga szükségképpen hozzátartozó egzisztenciális alapja. Az emberi lét és az emberi értelem kölcsönösen egymásra utalt *tényezők* s a világ megértése szempontjából egyaránt fontosak. Ez a tanítás, amit Karl Jaspers (1883—), az elmegyógyászból lett híres német filozófus hirdet (Philosophie, I—III. 1932; Vernunft und Existenz, 1935), szemelláthatóan mentes Heidegger tanításának sok túlzásától, hisz az emberi értelmet — legalább felerészben — visszajuttatja régi jogaiba. Jaspers tanításának történeti és lélektani fontossága van elsősorban, bár újnak és túlságosan eredetinek egyetlen tétele sem nevezhető. Régóta ismert, csak sokszor figyelmen kívül hagyott tény az, hogy a történeti népek gondolkodásmódja, világnézete nem szabadon kifejlődött szellemi termék, hanem e népek létfeltételeinek szigorú függvénye. Az egzisztenciális filozófia túlzó hívei nem akarják észrevenni, hogy ezzel rokon felfogást már a múlt század-



ban vallott Hippolyte Taine, akinek milióelmélete szerint a faj, az időpont és a környezet létfeltételei teljes egészében meghatározzák, determinálják a népek gondolkodását. Pedig ami az egzisztenciális filozófiában időtálló érték, az nem más, mint ennek a kissé felületes és mesterkéltséggel felfogásnak filozófiai elmélyítése. Jaspers megkeresi azt a nehezebben hozzáférhető pontot, amely a Taine-féle három determinánsnál is alapvetőbben határozza meg egyének és népek világfelfogását. Ez a végső pont a saját létünk, egzisztenciánk: senkisémmel gondolkozhatik saját lététől függetlenül s a legszabadabban szárnyalni látszó gondolat is „exisztenciálisan kötött“, hisz kötve van elgondolójának „kötetlen“ (szabadon gondolkodó) egzisztenciájához. Ha e körmönfont okoskodásnak kissé utánagondolunk, el kell ismernünk, hogy benne mély igazság rejlik. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a klasszikus görög gondolkodás például egy sajátosan görög és klasszikus létezési módot is magában rejt s ma hiába igyekszik valaki „görögösen“ gondolkodni, képtelen erre, mert manapság hiányzanak ennek a gondolkodásnak az egzisztenciális feltételei. Nem az intelligencia, az emberi gondolkodóképesség lett kisebb, nem is a természeti környezet, vagy a faji adottságok változtak meg döntő módon, hanem a mai ember létezési módja olyan, hogy az annak alapján való gondolkodás szükségképpen híjával van a természetességnek, összhangnak, eget és földet, isteneket és embereket művészi egységben látó szemléletnek. Ezen a ponton mutatkoznak meg az emberi értelem végső határai: hiába határozza el valaki, hogy tudatosan „görög“ életformát akar megvalósítani, már maga ez az elhatározás is vállalkozásának rögtöni csődjét jelenti, hiszen az igazi görög nem akarta tudatosan a görög életformát, mert amúgyis benne élt. Tehát nemcsak népek, hanem egyének életében is találkozunk ezekkel a végső, egzisztenciális korlátokkal: az egyéni és az egyetemes kultúra egyaránt kötve van a mélyén rejlő, közvetlenül meg sem ismer-

hető, az értelem elől elzárt létfeltételekhez, az egzisztenciához.

Heidegger téves tanítása szerint az egzisztencia csak az aggódás élményében ragadható meg s ez élmény másokkal közölhetetlen. Jaspers kezdetben szintén hajlott erre a szélsőséges antiintellektualizmusra, legújában azonban már nemcsak az életnek a haláltól megfenyegetett nagy és ritka pillanatait (Grenzsituationen) tartja az egzisztenciára fényt derítő (Existenzerhellung) jellegűeknek, hanem az igazi kulturális élményeket is. Valóban: ki merné állítani, hogy pl. egy Beethoven-szimfónia az emberi lét és a saját egzisztenciánk szempontjából teljesen semmitmondó és közömbös? Már pedig a kultúrélmények közölhetőek s e közlés (Kommunikation) már felold saját egzisztenciánk végzetes magányosságá alól. S ebben áll Jaspers tanításának többlete Heideggerrel szemben, aki szerint — mint láttuk — minden kultúra és annak közlése csak felszínen úszó esetlegesség, általánosság. Jaspers szerint viszont egyenest szükség van a kulturális közlésre, mert éneikül az egzisztenciális élmények vakok és megfoghatatlanok. S ezzel elérkeztünk egy oly ponthoz, ahol az egzisztenciális filozófia kiemelkedik szenzációs újításnak látszó, de önellentmondó és homályos jellegéből és bekapcsolódik régi filozófiai tanítások világosan áttekinthető, szervesen fejlődő irányába. Immanuel Kant, az újkor legnagyobb bölcseleje tanította, hogy az érzéki szemlélet észfogalmak nélkül vak, a fogalmak viszont szemlélet nélkül üresek. Jaspers ezt a tanítást az emberi lét végső kérdéseire való utalással elmélyíti: az egzisztencia értelem nélkül vak, az értelem egzisztencia nélkül üres. Az intellektuális üresség, a kiszáradt, vértelen katedrafilozófia: ez az, ami ellen Jaspers és az egész modern irracionizmus küzd. Hogy ez a küzdelem mikor jogos és jogtalan, mikor hasznos és káros, azt igen jól láthatjuk Jaspers és Heidegger példáján. Heidegger a modern gondolkodás felületessége ellen küzd és végül

semilyen gondolkodást nem ismer el; Jaspers elindul a küzdelembe és a helyes középúton megáll.

Ez a mértéktartó küzdelem a racionalizmus túlkapásai és ürességei ellen kétségtelenül jogos és logikus. Ebben Jaspers nem áll egyedül, hiszen korunk legkiválóbb elméi küzdenek vele együtt. Ezt a küzdelmet csak a kisebb kaliberű és hatásvadászó modern gondolkodók túlozzák el. Az emberi kultúrának és szellemnek ezek a vérmes és kíméletlen ellenségei gyakran hivatkoznak Friedrich *Nietzschére*, a modern irracionizmus legnagyobb képviselőjére. Az ő hatása a modern gondolkodásban valóban igen erős, hisz ő volt az, aki már a múlt század végén küzdött az európai kultúra elsekélyesedése ellen, s előre megjövendölte a katasztrófát, mely az üres és nyárspolgári életforma következményeképp valóban elkövetkezett. Csakhogy míg Nietzsche az üres és lapos szellem ellen küzdött, rövidlátó tanítványai irtóhadjáratot indítanak mindenfajta szellem ellen. Ez a tévedés az emberi gondolkodás történetében igen gyakran előfordul: a tanítványok hűen felkapják mesterük tanításának egy részletét (az egészet felfogni kicsinyek), azt túlozzák s így épp hűségük által lesznek mesterükhöz hűtlenek. Ezért ha napjainkban valaki Nietzsche hivatkozik, a jámbor olvasónak folyton résen kell lennie, hogy meglássa az idézés mögött rejlő epigont, akinek Nietzschehez semmi köze sincs.

Az emberi lét végső, metafizikai kérdéseinek fokozottabb figyelembevételéül egyébként már jóval az egzisztenciális filozófia és Nietzsche előtt megkezdődött, mégpedig a történeti tudományokban. Éppen az a szoros egzisztenciális függés, mely a történeti népek gondolkodásmódja és létformája között fennáll, a történészek egy részét már jóval Jaspers és a többiek előtt rávezette arra, hogy az emberi kultúrában az emberi létezésnek irracionális elemei is döntő módon benne-rejlenek. Megkülönböztetésül a történet más látásmódjaitól, ezt, a modern irracionizmust megelőző, de ezzel

sok tekintetben rokon irányt szellemtörténetnek (Geistesgeschichte) hívjuk.

## II. TÖRTÉNET ÉS KULTÚRA.

### 5. A „szellem“.

Az összes tudományok között talán a történettudomány az, melynek tárgyköre szinte beláthatatlan nagy, műfajai és módszerei pedig a legváltozatosabbak. Van politikai, gazdaság-, tudomány-, irodalom-, vallás-, had-, nevelés-, írás-, nyelv-, filozófiatörténet és így tovább. E tárgykörök feldolgozása pedig történhetik a krónikás felsorolás legegyszerűbb módján, történhetik az események okainak nyomozása által, lehetséges a nagy történeti egyéniségek életrajzaiba beleszőve és még számtalan más módon. És mégis, ha jobban szemügyre vesszük a történeti tárgyak végtelenbe ágazó sokaságát és a történeti műfajok számtalan változatát, észre kell vennünk, hogy ebben a tarka sokféleségben mégis igen szigorú egység van: a történettudomány minden tárgya valamiképpen az emberrel van kapcsolatban. Az ember az, aki politizál, gazdálkodik, tudományt, művészetet alkot, vallása van, hadakozik, nevelődik, ír, beszél, gondolkodik stb. Ha ilyenformán minden történettudomány az emberről szól, akkor minden történetírás aszerint választ tárgyat, és műfajt, hogy mit tud meglátni az emberből és hogyan tartja azt elmondhatónak. Az ember pedig, tudjuk, halandó és bármit tesz is, az az enyészetnek, az „idő vas fogának“ van alávetve. Az egzisztenciális filozófia ezen a ponton nem is tudott túljutni: szerinte az egyén halálával megszűnik mindaz, ami az emberben „lényeges“ volt s ami marad, az csak lényegtelen esetlegesség.

Nem így a történettudomány. A történész azt kutatja éppen, ami az emberből halála után is megmarad: amit a szájhagyomány, krónikák, okmányok, írott művek vagy bármilyen más emlékek megőriznek. Sokáig természetesnek vették a történetírók, hogy az ember „nem hal meg egészen“, hogy évszázadokkal később is vissza tudnak reá emlékezni, ha megfejtik a reánkmaradt emlékeket. Csak a múlt század elején kezdtek egyes gondolkodók ráeszmélni arra, hogy a történetírás nem egészen problémátlan, magától értetődő tudomány. Hol van a biztosítékunk arra nézve, hogy az emlékek megfejtése valóban helyes, hogy a történet valóban úgy történt, ahogy azt mi az emlékekből kiolvassuk? Hisz jól tudjuk pl., hogy a renaissance óta egészen a XIX. századig a középkort „sötét“ és dekadens korszaknak tartották a történészek, napjainkban pedig éppen ennek az ellenkezőjét állítják. Vagy ismeretes az is, hogy a gótika vagy barokk szavak gúnyos és leértékelő jelzők voltak eredetileg, máig pedig teljesértékű stílustörténeti műszavakká váltak s nem jelentenek semmi megalázót vagy értéktelent. Mindez azt a látszatot kelti, mintha minden kornak csak sajátmagáról lenne mondanivalója s a más, elmúlt korokra való emlékezést csak ürügynek, illusztrációnak használja fel arra, hogy saját magáról beszélhessen: dicséri a középkort, ha magával rokon vonásokat talál benne s megveti a felvilágosodást, ha magától különbözőnek találja azt.

Ha ez valóban így lenne, akkor a történetírás tudományossága mélyen alatta maradna a többi tudományok objektív színvonalának. Hogy nincs így, annak kimutatása éppen az ú. n. szellemtörténetnek az érdeme. A szellemtörténet előtt nem kisebb feladat állott, mint bebizonyítani azt, hogy az egyének és népek halála után fennmaradó emlékekben megmarad valami alkotóik tényleges valóságából és ebből a maradék valóságból a tudományos rangra teljesen méltó történeti értelmezés fejthető ki. De vájjon mi ez a maradék, mely a törté-

netírás tudományosságának záloga? Egyének és népek halálával elpusztul a test, a lélek pedig — már a legrégibb vallások tanítása szerint is — elköltözik a Földről más régiókba. De az ember nemcsak test és nemcsak lélek, hanem — szellem is. Hogy mi a szellem — néhány filozófust, elsősorban Hegelt nem számítva — azzal a szellemtörténészek nem sokat törődtek: ők nem elméleti úton akarták megismerni a szellemet, hanem annak gyakorlati, szaktudományos megismerése által, azáltal, hogy annak történetét kutatták. S így támadt a szellemtörténeti iskolának számos kiváló képviselője (Schleiermacher, Ranke, Droysen, stb.) — anélkül, hogy a „szellem“ létét bárki közülük kétségbevonta vagy igazolta volna. A szellemtörténet tehát, ahogy ma előttünk áll, több mint százéves múltra tekinthet vissza. Ez a múlt dicsőségesen felfelé ívelő egészen a legújabb jelenig: csak ma kezdenek sűrűbb és komolyabb kifogások elhangzani ellene. E máig is modern tudományt tehát jelen pillanatban épp akkor figyelhetjük meg, épp abban az érdekes helyzetben, mikor népszerűségének delelőjére ér és bár még ereje teljében van, máris akadnak gondolkodók, akik babérait tépdetni kezdik.

Mi is hát a „szellem“, ez a sokat emlegetett és napjainkban egyre gyakrabban megtámadott tudományos alapfogalom? Elsősorban is nem az, amit alatta a mindennapi szóhasználat „szellemes“ szavában gondolunk: nem az eleven és meglepően találó kifejezőkészség, nem az, amit a francia „esprit“-nek nevez. Inkább a német „Geist“ fogalmához áll közel. Hogy e fogalom nem filozófusok agyréme, hanem valami valóban tapasztalható és tudományosan megismerhető valóságot jelöl, az egy egyszerű példából kiviláglik. Valaki csodálkozva mesélte a következő önmegfigyelését. Ezelőtt mintegy huszonöt esztendővel teljesen előítéletmentesen vette kezébe Ady Endrének akkoriban megjelent első versesköteteit. De minden igyekezete hiábavalónak bizonyult s egy pár vers elolvasása után csalódva tette le egy-

másután a köteteket, Ady verseit erőltetetteknek, ért-  
 hetetleneknek, Arany Jánoséihoz képest primitíveknek,  
 egyszerűen: művészileg értékteleneknek találta. És vég-  
 érvényesen levette Adyt „olvasmányai listájáról“. Aztán  
 eltelt huszonöt év s diák fiának olvasmányai között vé-  
 letlenül ismét kezébe került egy régi Ady-kötet. Szóra-  
 kozottan lapozott bele s kezdte olvasni — az egykori ki-  
 ábrándulás negatív előítéletével — egymásután a soro-  
 kat. S ekkor valami megfoghatatlant kellett tapasztal-  
 nia: ugyanazok a versek, melyeket egykor művésztle-  
 neknek talált, most lenyűgöző művészi elhithető erővel  
 hatottak rá, érthetőek, természetesek — szépek voltak.  
 E jelenség nem magyarázható meg azon a nyilvánvaló-  
 nak látszó módon, hogy az illetőt időközben mások  
 „véleménye“, befolyása hangolta át az Ady-versek  
 hangnemére: ő t. i. huszonöt esztendeig Ady iránt egy-  
 általán nem érdeklődött, sem tőle, sem róla nem olva-  
 sott szándékosan semmit. A kérdés megoldása lehetetlen  
 a „szellem“ fogalmának bevezetése nélkül. Minden, ami  
 a legkisebb mértékben is alkotás, azaz emberi léleknek  
 maradandó és mások által is megérthető megnyilvánu-  
 lása: szellemi jelenség. A vers, ha valóban megérdemli  
 ezt a nevet, a költő lelki életének, hangulatainak és  
 eszméinek az örökkévalóság számára kikristályosodó  
 jelrendszere. Mint ilyen mindenkinek szól, aki meg-  
 tudja fejteni, aki „megérteni“ tudja. Ez a megértés pe-  
 dig minden szellemi jelenségnél úgy történik, mint az  
 idegen nyelvek megértésénél. A nyelv legvilágosabb  
 példája a szellem mibenlétének. Van-e pl. „magyar  
 nyelv“ úgy, ahogy földrészek, kémiai elemek vagy  
 állatfajták vannak? Régebben azt tanították, hogy a  
 nyelv nem valóban létező valami, hanem csak a tudósok  
 agyában élő elvonás: magyar nyelv nincs, hanem csak  
 magyarul beszélő emberek vannak s ha ezek egyszer  
 kipusztulnak, megszűnik a magyar nyelv is. De mi a  
 valósága akkor az ú. n. holt nyelvnek? Latinul ma már  
 senki sem beszél s ki merné mégis állítani, hogy nincs

latin nyelv. A modern gondolkodás meg tud felelni ezekre a kényes kérdésekre.

Nicolai *Hartmann* (1882—), napjainkban a szellem problémáinak legvilágosabban látó ismerője, igen érdekes módon oldja meg *ezeket* a kérdéseket. Szerinte pl. a magyar nyelv több mint a magyarul beszélők egyszerű összege, összeköti, de túl is éli mindazokat, akik valaha is e nyelvet beszélték: a magyar nyelv mint átfogó és független egész létezik. Létezik, mert minden magyar gyermeknek újra meg kell tanulnia, mert idegenek számára reális nehézségeket jelent a megtanulása, mert múltja, jelene és jövője, sajátos jellege van. Mivel azonban a nyelvnek létezése nem kézzelfogható, szokták azt mondani, hogy nem is létezik. Pedig létezik, mégpedig igen érdekes módon: „van és mégis mindig újra meg kell valósítani“. Hartmannak e paradox tételét könnyű megértenünk, ha az emberrel kapcsolatban álló három jelenségcsoport egymáshoz való viszonyát jobban szemügyre vesszük: a testi, lelki és szellemi jelenségeket. Az emberi test alkotja, — mint a biológia tanítja — az összekötő kapcsot az élettelen anyagi világ és az ember között; az ú. n. biokémiai folyamatokban az élettelen, kémiai anyagok az élő, biológiai szervezettel lépnek kapcsolatba. Másrészt azonban a test összekötő kapcsot alkot a biológiai és pszichológiai világ között is: az idegek működése pl. nem csupán biológiai folyamat, hanem ezen felül az ember lelki életének is alapfeltétele, benne a testi és lelki történések egyszerre folynak le. Másszóval: az élettelen anyagon épül fel az élő test, ezen pedig az emberi lélek. Az embernek nevezett bonyolult lény azonban még az anyag, test és lélek hármassága után is „tovább épül“. A lelki élet is túlmutat önmagán, telítve van olyan jelenségekkel, melyek az egyénen túl másokra nézve is jelentőséggel bírnak, melyeket másoktól tanult, melyek léteztek az egyén lelki életének kezdete előtt és létezni fognak annak végezte, a halál után is, amelyeknek léte tehát nincs



szigorúan kötve az egyén lelki *életéhez*. E negyedik felépítményt nevezzük szellemnek. „A szellem az, ami összeköt” — tanítja Hartmann s valóban: a lélek önmagában annyira egyéni, elszigetelt jelenség, hogy róla csak a szellem útján (pl. épp a nyelv révén) szerezhetünk tudomást. A szellem fontossága a kultúra szempontjából tehát igen nagy: mert az egyén halála után egy marék poron kívül semmi más nem marad fenn, csak az, ami belőle már életében is „szellem” volt. A szellem az, ami az egy korban élőket egymással s az utódokat az elődökkel összeköti: „Csak a szellemnek van története”,\* úgymond Hartmann. Gazdaságtörténet, társadalomtörténet, politikai történet, mind csak azáltal lehetséges tudományok, hogy az általuk megfigyelt nem-szellemi jelenségek mögött az emberi szellem húzódik meg valamilyen formában. Nyilvánvaló, hogy az anyag, test, lélek és szellem sorozatban a szellem a legegységesebb, mert magában foglalja a három megelőzőt: a modern gondolkodás tehát a szellem fogalmában egy egészen mélyreható magyarázó elvvel rendelkezik. Segítségével a fenti Ady-példa is érdekes magyarázatot kaphat. Az Ady-versek nyilván bizonyos szellemi légkört lehellnek magukból, mint minden igazi alkotás. Ebbe a szellemi légkörbe éppúgy bele kellett nőnie az olvasó lelkének, mint ahogy a gyermeknek is „önmagában meg kell valósítania” (meg kell tanulnia) anyanyelvét, annak ellenére, hogy az már enélkül is „megvan”. Az Ady-vers szellemi valósága egészen addig nem lehet az olvasóban valósággá, míg annak lelkében nem születnek meg azok az összekötő kapcsok, melyek ezt a szellemet „megérteni” segítik. (Ahogy pl. nem érti a francia szellemet az, aki nem érti meg a francia nyelvet.) Ez a szellemi belenövés a fenti példában az egyén tudta nélkül történik meg: huszonöt év alatt az Ady-képviselte és alkotta szellemisség annyira átítatta a magyar közszellemet, hogy egészen megérthető közelébe került mindenkinek, aki részese ennek a közszellemnek:

minden művelt magyar embernek. „A szellem az, ami összeköt“: ha Ady része a magyar szellemnek, a művelt magyar pedig e szellemnek részese, nyilvánvaló, hogy részese szükségképpen az Ady verseiben lévő szellemnek is. Akaratlan, nem szándékolt részesség ez, de szükségképi, magától értetődő: ha X rokona Y-nak, Y pedig rokona Z-nek, akkor X szükségképpen, akarva-nem akarva rokona Z-nek is.

Amennyire érthetően áll ma már előttünk a szellem fogalmának fontossága, annyira nehéz és hosszadalmas munka volt ezt a fogalmat a tudományos közvéleményre elfogadtatni. Ezelőtt száz esztendővel, a romantika korában, kedvező volt a történelmi helyzet a szellem-történet megszületéséhez. Ez a lelkes és ábrándos kor kedvezett mindennek, ami nem hétköznapi, ami nem kézzelfogható, ami emelkedett. Komoly nehézségek a szellem-történeti gondolat elé a múlt század közepétől kezdve tornyosultak, az ú. n. pozitívizmus és materializmus népszerűsége idején. A szellem a pozitív és materiális tények *mögött* húzódik meg, nem lehet egyszerűen felismerni, mint a tényeket, hanem meg kell érteni. Érthető, hogy a pozitívizmus kora a természettudományok hallatlan fellendülését hozta magával és ellene szegült a szellem-tudományos gondolatnak. Hogy ez az értékes gondolat ily mostoha viszonyok között sem sikkadt el, az elsősorban Wilhelm *Dilthey-nek* (1833—1911), a kiváló német filozófusnak köszönhető. Az ő történeti és elméleti munkássága alapozta meg végérvényesen a modern szellem-történetet s egyúttal példát is állított eléje. Műveiben mindenütt kitűnik, hogy a szellem-tudományos szempont nem mentesít a pozitív adatok ismerete és szorgalmas kutatása alól, sőt ellenkezőleg: elégséges adat nélkül lehetetlen a helyes „megértés“ is. A szellem-történet nem kevesebb és nem könnyebb mint a pozitívista történetírás, hanem több és nehezebb: mindazon tényeket ismernie kell, melyeket az utóbbi ismer, de azonkívül egységes magyarázatot, ú. n. szintetikus

látásmódot is kell adnia. S éppen ez az, amire nem mindenki képes. A megértés ugyanis — mint láttuk — szellemi belenövést jelent a vizsgált tények mögötti szellemi valóságba s ennek lehetősége nem mindenki számára adatott meg. A szellemi növekedés, a megértő képesség fokozása pedig nem szereshető meg az egyszerű tanulás útján, mert bizonyos fokú művészi beleérzőképességet is jelent. Egy tudomány művelésének nehézsége azonban még nem elégséges ahhoz, hogy — mint napjainkban sokan teszik — e tudományt megtámadjuk.

Dilthey meggarcolta a szellemtörténet első nehéz harcát s e kívülről jövő támadásokat előre kivédte. Sokkal súlyosabbak azonban azok a nehézségek, amelyek napjainkban a szellemtudományos gondolkodáson belül mutatkoznak s annyi siker után felmutatják ez iránynak gyöngé s veszélyes oldalait. E veszélyek a szellemi megismerés alaplódszerében, a „megértés“-ben rejlenek. A megértés ugyanis nemcsak az érzékelésre és az értelemre támaszkodik, mint a többi tudományok alaplódszerei, hanem a léleknek úgyszólván minden képességét felhasználja. Különösen nagy szerep jut a szellem finomabb, mélyebb és színesebb árnyalatainak megértésében a művészi érzéknek; a száraz adalékok, emlékek és feljegyzések mögött meglátni azt a szellemet, amely ez adalékokat valaha életrehívta: ehhez valóban művészi képzeletre és kifejezőkészségre van szükség. S ez az a veszélyes pont, ahol felborulhat a Dilthey-hirdette egyensúly az adatok és azok megértése között, ahol túlkevés adatból túlsókat következtethetünk: a szabadjára engedett képzelet megértés helyett félre-értésre vezet. Sajnos, erre elég gyakori példáink vannak a modern szellemtörténetben, különösen az irodalomtörténet-írásban (lévén itt maga a tárgy is túlnyomóan művészi jellegű). Akadnak valóban tudósok, akik a szellemtörténet jelszavára hivatkozva felmentve érzik magukat az adatgyűjtés, a tárgyi ismeretszerzés nehéz munkája alól s pusztán képzeletükre bíz-

zák magukat: alkotásuk így valami furcsa keverék lesz, mely csak első pillantásra érdekes; pontosabban megfigyelve azonban kiderül, hogy tudománynak túl művészi, művészetnek pedig túlságosan tudomány: nincs önálló jellege. E pár jellegtelen alkotás azonban még nem elégséges ahhoz, hogy az egész szellemtörténetnek a jogosságát kétségbevonjuk.

Még nehezebb azonban az a küzdelem, melyet a szellem fogalmával dolgozó tudományoknak, az ú. n. szellemtudományoknak a többi tudományokkal kell vívnia. Itt ugyanis nem kevesebbről van szó mint arról, hogy bizonyos gondolkodási irányok tagadják a szellemtudományok tudományos jellegét s így létjogosultságát. Ez a küzdelem legjobban a modern lélektanban figyelhető meg. Eduard *Spranger* (1882—) volt az, aki Diltheynek szellemtudományos elgondolásait a lélektanra is alkalmazta. Szerinte az emberi lelket legmélyebben az emberi szellemből érthetjük meg: abból a magatartásból, melyet a szellemi jelenségekkel, az egyetemes emberi értékekkel szemben tanúsít. Milyen más pl. a „theoretikus ember“, aki életelvévé az objektív igazság kutatását tűzte ki, mint az „ökonómikus ember“, aki életét az anyagi értékek szolgálatába állítja. Vagy az „esztéta“, a „szociális“, a „hatalmi“ vagy a „vallásos ember“: mind más és más lelki típusok azáltal, hogy világnézetükben az értékeknek milyen szerepet juttatnak. Ez a lélektan ellentétben a hagyományos lélektan-  
nak Wundt óta követett irányával, nem a lelki élet elemeit kutatja, hanem azokat az értékösszefüggéseket, melyek a lelki élet egyes elemeit a szellem egészével összekapcsolják. A régi lélektan eszménye az, hogy a lelki életet pontosan, exakt módon lemérni tudja, úgy, ahogy pl. a fizikus mérni tudja a fizikai jelenségeket. Ezzel a mennyiségi, kvantitatív eszménnyel szemben áll a szellemtudományos lélektan minőségi, kvalitatív eszménye, mely szerint a léleknek igazi megismerése szempontjából sokkal fontosabbak a lelki értékminősé-

gek. Ez a két eszmény napjainkban gyakran oly harciasan áll szemben, hogy természettudományos részről a szellemtudományos lélektan tudománytalannak tartják, szellemtudományos részről viszont a primitívség bélyegét ütik a természettudományos lélektan „méricskélő“ módszerére. Az elfogulatlan szemlélő előtt viszont nyilvánvaló, hogy mindkét gondolkodási iránynak igaza van, míg a saját álláspontját védi, de mindkettő téved, mikor a másikat megtámadja. Hisz már évezredek előtt ismeretes volt az emberi lélek kettős természete: hogy az emberi lélekben található a külső, természeti világ, a belső, szellemi világgal. Ami benne természeti (látás, hallás, ösztönélet stb.), azt természettudományos úton kell megközelíteni; ami pedig szellemi (érzelem, akarat, gondolkodás, értékelés stb.), azt szellemtudományos megértés útján. Mivel pedig a lélek, a két irány vizsgálódásának közös tárgya, egy és oszthatatlan (hisz nincs külön lelkünk a természettudományos gondolkodású pszichológus, s külön egy másik a szellemtudományos számára), nyilvánvaló, hogy tárgyi alapon e két iránynak nincs oka egymással hadakoznia.

Tény, hogy mégis hadakoznak. Így e küzdelem mögött más, távolabbi okoknak kell meghúzódnia. Ez okok között kevésbé súlyos a már sokszor tapasztalt gondolkodási alapcsalódás, hogy t. i. minden gondolkodó a saját módszerét és látásmódját tartja egyedül helyesnek. A súlyosabbik ok világnézeti természetű s így igen jellemző a XX. század emberének gondolkodásmódjára. Röviden azt mondhatnók, hogy napjaink világnézete (legalább is a nagy többségé) nem kedvez a szellem fogalmának. A múlt században — mikor a szellemellenesség először volt modern — ez könnyen megérthető jelenség: a nagy gazdasági jólét és technikai fellendülés korában ezek voltak a vezérlő értékek, melyek mögött a szellem messze elmarad. A mai természettudományok szellemellenessége innen ered és táplálkozik ma is. Láttuk azonban, hogy a szellem kultuszának vannak

modernebb ellenségei is: az egzisztenciális filozófia s általában a modern irracionális. A helyzet tehát úgy áll, hogy a természettudományos gondolkodás szemében a szellemtudományos felfogás túlságosan irracionális, nem eléggé kézzelfogható és exakt; az irracionális számára viszont épp ellenkezőleg: túlságosan észszerű, túlságosan elvont eszmék és értékek szolgálatában álló és messze áll az élettől, annak véres és súlyos problémáitól. Napjainkban tehát a szellem fogalma két *tűz közé* szorult, mert sem a régi természettudományos, sem az új — nevezhetjük így — irracionális világnézet nem érez közösséget vele. A szellem mint értékmérő ma nem népszerű fogalom. Ez azt is jelenti, hogy az emberi kultúra — a szellem sajátos letéteményese — vesztett tekintélyéből és értékeiért a mai ember nem túlságosan lelkesedik. Ez az elfordulás a szellemtől súlyos tünetnek látszik, hisz az egész keresztény, sőt európai történettel ellentétben áll. Hisz az európai kultúra nem más, mint éppen a szellemnek fokról-fokra haladó, küzdelmes diadala s ha a mai ember ettől elfordul, elfordul a saját múltjától is s megszakítja annak történeti folytonosságát. Hogy ez a folyamat átmeneti jellegű, múló tünet, vagy valóban feltartóztatlan betegsége a nyugati kultúrának, ezzel a kérdéssel küszködik napjaink történetfilozófiája.

### 6. Kultúra és sors.

Az 1914-től 1918-ig tartó világkatasztrófa nem múlhatott el nyomtalanul a modern gondolkodás felett. Nyomában társadalmi, politikai, gazdasági és kulturális átalakulásnak kellett jönnie. De ezeken kívül — mint részben már láttuk is — szükségképpen követte a világháborút egy egyetemes hangulati depresszió, egy általános kiábrándulás is: mit érhet az európai ember, mit érhet az oly büszkén emlegetett nyugati kultúra, mit érhetnek a technika áldásai, milyen morális fokon áll-

hatnak a népek vezetői, ha egy négyesztendős tömegvérengzés még a büszke XX. században is lehetséges volt? A kétkedésnek és lehangoltságnak ebben a komor légkörében kinyilatkoztatásnak hangzott Oswald Spengler jelszava: a nyugati kultúra bukása (*Untergang des Abendlandes*, 1918—22.).

Spengler (1880—1936) nem hisz abban a szellem-történeti tanításban, hogy minden kultúrának van egy bizonyos szellemi része, mely fennmarad a kultúra-hordozó népek pusztulása után is. „A kultúrák organizmusok”: születnek, növekednek, kiöregednek és elpusztulnak, mint minden élő szervezet. Elpusztultak a nagy keleti kultúrák, Babylonia, Asszíría, elpusztult Hellasz és elpusztult Róma: miért éppen a nyugati keresztény kultúra lenne örökéletű? Hogy elérte a kétezzer esztendő életkort, az még semmit sem jelent a jövőre nézve. Annál kevésbbé, mert világosan felismerhetők rajta az agkori végegyengülés tipikus jelei. Spengler szerint ugyanis minden kultúra elveszíti bizonyos idő múlva eredeti lendítő erőit, szellemi mozgékonyágát és termékenységét s mint az öregedő ember, a szellemi érelmeszesedés állapotába jut. A kultúrának ez a kiöregedett, vértelen, rugalmatlan, fejlődésképtelen állapota bekövetkezik akkor, mikor a kultúrából civilizáció válik. Spengler interpretációjában pompásan megfigyelhető a kultúrák életének ez a végzetes fordulata a késői egyiptomi kultúrában, az ú. n. alexandrinizmusban, vagy a klasszikus görög kultúra végváltozatában, az ú. n. hellenizmusban. Mindkét korszakot jellemzi a kultúrateremtő erők kifáradása: már nem futja új, forradalmi erejű alkotásokra, hanem csupán a réginek finomabbá tétele és gondos megőrzése a cél. A kultúrateremtők száma megcsappan, a kultúrafelvevők növekedik: az emberek kulturáltabbak, de maga a kultúra hanyatlik.

Ami Spengler tanításában tévedés és túlzás, azt könnyű kimutatni a szellem-történeti kutatások ismeretének birtokában. Sokkal fontosabb azonban számunkra

az, ami e tanításból helytálló: egyrészt mint tudományos igazság, másrészt mint a mai emberiség életében való-«ban nagy szerepet játszó korhangulat. Hogy ez a „válsághangulat“ napjaink gondolkodásában igen lényeges elem, annak bizonyítéka, hogy lépten-nyomon előbukkan olyan gondolkodóknál is, akik egészen más területen dolgoznak. Ilyenkor igaz a közhely, hogy „a probléma a levegőben van“, azaz kikerülhetetlen. Leo Frobenius (1873—), a kiváló ethnológus és afrikakutató, Spengleréhez hasonló végső következtetésekhez jut, annak ellenére, hogy egészen máshonnan indul ki és más módszerrel kutat, (időrendben egyébként jóval megelőzte Spenglert, sőt forrásául is szolgált.) A kultúrák szerinte is organizmusok, de míg Spengler szerint egy-egy kultúra teljesen elpusztul az őt hordozó néppel együtt, (sőt annak pusztulása előtt is), Frobenius szerint a kultúra szívósabb, mint hordozói, a népek. A kultúra — pontosan meg nem határozható módon — a benne részesedő ember felett lebeg s úgy változik a saját törvényszerűségei szerint, mintha az ember ott sem volna. Ezt az öntörvényű emberfeletti kultúrlényeget nevezi Frobenius „paideumá“-nak. A paideuma korántsem azonos a szellemtörténet „szellem“ fogalmával: a szellem ugyanis — mint láttuk — az anyag, test és lélek fokozatokon át egy alulról születő egyetemességet jelent, a paideuma viszont felülről száll alá. Az ember viszonya a szellemhez folyamatos és racionálisan nyomom követhető. A paideuma ellenben inkább vallásosnak nevezhető módon közelíthető meg az ember által: a benső „megragadottság“ (Ergriffenheit), a feltétlen és hívő elismerés élményében. Hogy a megragadottságnak ez az élménye ma már jobbára csak a primitív népek körében található meg (pl. mágikus cselekvéseikben, természetfelfogásukban), az korántsem jelenti azt, hogy e lelkiállapot maga is kezdetleges és primitív magatartás a világgal szemben. Csupán az újkori európai ember terjesztette el azt a tévhitet, hogy a racioná-



lis és szellemi magatartás a legfelsőbbrendű. A primitív népek — bár lezüllött formában — igenis egy felsőbbrendű, ősi kultúra nyomait őrzik ma is, hasonlóan az összes vallások hagyományaihoz, melyek a félistenek, a nagy hősök vagy a Paradicsom korát tartják a legmagasabbrendűnek. Schliemann klasszikus hipotézisét Frobenius teljes mértékben igazoltnak látja: az emberiség eredetmondái egy valóban létező aranykorról adnak hiteles adatokat. Az emberiség életében csak akkor láthatunk állandó fejlődést, ha a modern európai ember racionális és szellemi világnézetét kritikátlanul magunkévá tesszük. Az afrikai kultúra kutatása azonban kétséget kizáróan meggyőz — szerinte — arról, hogy e világnézet az emberiség történetének csak egy nagyon csekély, alig párszáz éves töredékében mutatható ki. Miért épp e kis töredéket tennők meg legmagasabbrendűnek s tartanánk hozzá képest „primitív“-nek a fennmaradó súlyos évezredek világgfelfogását? A távoli évezredek tanulságai arra intenek, hogy éppen megfordítva: az emberi észet, az emberi erőt túlbecsülő modern európai világgfelfogást tartsuk „lezüllött“-nek, mely képtelen az egyetlen lehetséges kulturális beállítottságra, a „megragadottságra“. Szó sincs arról, hogy az „európai kultúra“ válságban volna: csupán a racionális világgfelfogás válsága áll előttünk. Európa történetének most kezdődő korszaka, a világgazdasági periódus, igenis hatalmas erőtartalékok jelentkezése. De e hatalmas feladat csak úgy lesz megoldható, ha lényegét és jelentőségét át tudjuk élni. Hogy eddig még nem éltük át, annak élénk bizonyosága a világháború, amit éppen az okozott, hogy a modern európai ember képtelen volt eddigelé megérteni a világgazdaság jelentőségét. Nem a hideg és önző kalkuláció, hanem a megragadottság az egyetlen mód, ahogy az ember megértheti azt a szerepet, melyet neki a jövő kultúra lelke, a paideuma juttat.

Hogy elpusztul, vagy nem pusztul el a nyugati kultúra, arra nem tud döntő súllyal megfelelni a belátha-

tatlan válságirodalom egyetlen képviselője sem. Érthető ez, hisz a jóslás sohasem volt sem a szaktudományoknak, sem a bölcséletnek feladata. Nem is ez a fontos a modern történetfilozófiában. Lényeges az, amiben mindnyájan megegyeznek: hogy a XX. századi ember és kultúrája körül valami nincs rendben. Amit ezenfelül mondani tudnak, az legtöbbször csak növeli a zűrzavart, ami maga is egyik ismertetőjele a kultúrkrízisnek. Ha Spenglernek adunk igazat, sötét kultúrpeesszimizmusba süllyedünk és magunk segítjük megvalósítani jóslatát. (Minden jóslat ugyanis kétféle módon valósulhat meg: vagy véletlenül, vagy azáltal, hogy a benne hívők maguk valósítják meg.) Ha viszont Spenglerrel szemben Frobeniusnak hiszünk, az ő tanításával sem tudunk mit kezdeni. Mert hogyan valósíthatnánk meg az őáltala megkövetelt kulturális magatartást, a megragadottságot, mikor ennek első alapfeltétele, hogy spontán módon kell bekövetkeznie, racionális előremegfontolás nélkül? De ha ez a nehézség kiküszöbölhető volna is, akkor sem valószínű, hogy Frobenius tanácsának követése kivezetne a krízisből. Hisz a megragadottságot (valami abszolútnak a feltétlen elismerését) a modern ember is ismeri: a vallásos élmények egy részében, a művészi ihlet és műélvezet pillanataiban, a gyermekkori félelmek és hiedelmek idején és — az elmebetegségek egy részében. A megragadottság érzelmi minősége mind a négy esetben ugyanaz, viszont éppen a megragadottság élményében közreműködő intellektuális lelki funkciók azok, melyek döntő módon megkülönböztetik a hívő lélek feltétlen Istenélményét az elmebetegek téveszméitől. De a megragadottság frobeniusi szempontjából az Istenhit miben sem különbözik a rögeszmétől vagy a babonától. Frobenius programjának a megvalósulása tehát egyenest végzetes lenne az európai kultúrára nézve, mert egy szellemi nevezőre hozná a vallást és művészetet a babonával és fixa ideával. Nivellálna olyan lelki megnyilvánulásokat, melyeket az európai keresztény kultú-

rának évezredek nehéz munkájával sikerült egymástól elválasztania. Hogy ez a veszélyes nivellálódás máris elkezdődött, azt éppen a Frobeniuséhoz hasonló „modern“ törekvések jelzik, melyek — amellet, hogy a szaktudomány címére is igényt tartanak — világnézet, vallás, filozófia, prófécia, művészet és ki tudja még mi minden akarnak lenni egy füst alatt. „A nivellációk, az alámerülés korában élünk“ — mondja Ortega.

Szemellátható, hogy Frobenius iskolája is a modern gondolkodásnak irracionális, antiintellektualista áramához tartozik. A megragadottság éppúgy kivételes lelkiállapot, mint a Heidegger-féle „Angst“ vagy a Jaspers-féle „Grenzsituation“. És mivel ezek azok a gondolkodók, akik a legmélyebbre ásnak a háború utáni ember problematikájába, úgy látszik, mintha csak két választás volna lehetséges: vagy Spengler pesszimizmusa, vagy az irracionalistáknak európai gondolkodású ember számára nehezen megemészthető antiintellektualizmusa. Ez azt jelentené, hogy egy gondokodásellenes gondokodást kell magunkévá tennünk és egv kultúraellenes kultúrát kell megvalósítanunk. Be kellene látunk, hogy az egész újkori Európa helytelen irányba fejlődött s vissza kellene térnünk — ha nem is a természethez — de legalább is azon történeti életformákhoz, ahol a megragadottság számára nagyobb tér nyílt: a középkorhoz, vagy a görögséghez.

Az ilyen „visszatérés“ azonban — a történet tanúsága szerint — a jámbor, de kivihetetlen óhajtasok körébe tartozik. A jelen krízis éppen abban különbözik pl. a XVIII. század végének kultúrpepszizmusától, hogy ma már nem hihetünk a történelem visszafordíthatóságában. Hisz Rousseau lángelméje sem tudott többet elérni ebben a negatív irányban, mint hogy az udvarokat és szalonokat selyemruhás álpásztorok és álpásztorleánykák árasztották el s a költők lantjaikat az idill hangnemére hangolták: ez pedig minden volt, csak a „természethez való visszatérés“ nem. Szerencsére más,

harmadik út is mutatkozik. „A meggyőződéses kultúr-pesszimisták és a küszöbön álló földi üdvösség rajongó hívei között állanak azok, akik látják korunk súlyos betegségeit és hibáit, akik nem látják hol az orvosság és gyógyulás, akik azonban dolgoznak és remélnek, akik próbálnak tájékozódni és készek kitartani“. Johan Huizinga (1872—), a kiváló németalföldi kultúrhistorikus, hirdeti ezt a közbenső álláspontot s érvelésének olyan súlya van, hogy az elfogulatlan olvasót jobban meggyőzi, mint Spengler vagy Frobenius. Nélkülözi talán Spengler sötétenlátásának tragikus színeit, híjával van a Frobeniusnál mindig megtalálható exotikum vonzó titokzatosságának is. De amit mond, azt egy ízigvérig nyugateurópai gondolkodó mondja, aki lemond a pátosz és miszticizmus hálás eszközeiről s pusztán a történeti és logikai tisztánlátásra támaszkodik. (Nevével fogunk még e könyvecske zárófejezetében találkozni.)

Huizinga magatartása függvénye a kultúra mibenlétéről alkotott felfogásának: kultúra egyensúlyt, törekvést és a természetben való uralkodást jelent. Nem bukik el az emberrel együtt, mint Spengler hirdeti, de nem is lebeg oly független magasságban az ember felett, mint Frobenius „paideumája“: megszületésében, gyarapodásában az emberhez van kötve, de ezen túl független tőle, túléli őt. Ez a kristálytisza szellemtörténeti felfogás jár legközelebb a kultúra igazi mibenlétéhez. Ha ezt elfogadjuk, fény derül a „kultúrválság“ problémájára is. Kitűnik ekkor, hogy a „kultúra válsága“ kifejezés voltaképpen helytelen szóhasználat. Olyan mintha azt mondanók, hogy „értéktelen művészet“ vagy „téves igazság“. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a kultúra szület-hetik válságból, de maga már nem lehet válságos, mert akkor csupán a kultúrkísérlet nevet érdemli meg. A kultúra kiemelkedés a válságból, szellemi magaslat, ahol összegyűlnek azok az értékek, melyeket a válság szerencsés vagy szerencsétlen kimenetele már nem érint.

Amit ma helytelenül a kultúra válságának emlegetnek, az voltaképpen a *kultúrember* válsága: a mai ember nem tudja megteremteni azokat a belső és külső feltételeket, melyektől a kultúra virágzása függ. S ezzel eljutottunk egy olyan ponthoz, ahol minden modern történetfilozófiai gondolat összefut s amelyben egymással mind megegyeznek: a XX. századi ember súlyos és elítélő kritikájához. És így már nincs ellentmondás a válság hangoztatásában. Mert válságba kerülhetnek, elértéktelenedhetnek, lezülhetnek és elpusztulhatnak nemcsak egyének, hanem egész társadalmi osztályok, népek, fajok, vagy akár az egész emberiség is. Értéktelen kultúra nincs, de — sajnos — vannak értéktelen emberek. Ezen a ponton lesz a „válság“ véres valósággá. „Tébolyodott világot élünk“ — mondja Huizinga és ismét nem túloz. Statisztikusok, pedagógusok, lekipásztörök vagy elmeagyógyászok egyaránt igazolhatják állítását, de bárki maga is ellenőrizheti, ha rendelkezik kritikai emberismerettel. Elég egy pillantást vetnünk a XX. század történetére: azok az emberek, akik e két évtized ilyen alakulásában tevékeny részt vettek, gyakran csak nagyon kis mértékben közelíthették meg azt a fokot, amit európai viszonylatban „értékes embernek“ szoktunk nevezni. A modern ember válsága éppúgy értékválság, mint ahogy pl. a császárkori Róma válságos idejét is a társadalmi értékrend zűrzavara jellemzi: a társadalmi rang és az emberi érték különválása.

Ezen a ponton elérkeztünk oda, ahonnan kiindultunk: az emberhez. Azok a külön utak, melyeket a biológia, a karakterológia, a tipológia, a pszichoanalitika, az individuálszichológia, az egzisztenciális filozófia, a szellemtörténet, a kultúr- és történetfilozófia követ, itt futnak össze. A háttér minden esetben más és más volt, de az előtérben mindig egy szereplő áll: az ember. A megismert gondolatrendszerek legtöbbször azonban nincs tudatában annak, hogy szempontjai az ember mögötti háttérnek csak egy részletét világítják meg s azt hiszi,

hogy aki másképp lát, az tévesen lát. E helyzet azt jelenti, hogy napjaink gondolkodásának tudományos téren is megromlott az arányérzéke s így hiányzik tudományaink között az a rend, mely szerencsésebb korok szaktudományainak egymáshoz való viszonyát jellemezni szokta. Az a magatartás, melyben egy Klages vagy Evola áll a más álláspontot képviselő tudományokkal szemben, elkeseredett önbizalma által vészesen hasonló az európai országhatárokon ugrásra készen álló hadseregek túlfeszített hangulatához. Kritikát gyakorolni mindenki más felett, de kritikát el nem fogadni senkitől: itt készített saját magának ördögi csapdát a mai ember vallásban, tudományban, politikában és magánéletben egyaránt. Ebben az irányban valóban lezárulnak az előrehaladás kapui. A reformáció kritika volt, amire az ellenreformáció viszontkritikával felelt; közben azonban a katolikus egyház is óriási reformokon ment át, azaz gyakorlatilag sokat elismert az önmagára vonatkozó kritikából: így jutott előbbre. Azóta nagyot csökkent az emberek ítélőereje s a higgadt és tárgyilagos mérlegelés még a tudományban is kezdi divatját múlni. A modern antiintellektualizmus és irracionizmus még a táját is el akarja kerülni azoknak a fórumoknak, ahonnan bírálat érhetné. Ez annál szomorúbb tünet, mert a tudomány rövidesen ki fog lábolni ebből az önellentmondó helyzetből, addigra azonban a nagy tömegeket már alaposan ráneveli erre a romboló magatartásra, amit az tehetetlenségénél fogva csak nagysokára fog tudni kiheverni. Gondoljunk arra, hogy a februári forradalom Rousseau után 50 évre, az orosz forradalom pedig Marx után 80 esztendőre következett be!

A tárgyilagos és kritikai megismerés tekintélyének a csökkenése okozza a szellemi tudományok egységes vonalának megbomlását: ahol szubjektív és dogmatikus szelek fújdognak, ott csökken a kölcsönös megértés lehetősége. Van azonban a tudományos gondolkodás-

nak egy területe, ahonnan a szubjektív és dogmatikus gondolkodás eleve ki van rekesztve: a természettudományok. Arra nézve megoszolhatnak a vélemények, hogy az emberi művelődés Északról és Nyugatról halad Dél és Kelet felé, vagy megfordítva. De aki azt állítaná egy szép napon, hogy a Föld Keletről forog Nyugat felé, azzal senki sem szállana vitába a világ csillagászai közül. A természettudós abban a szerencsés helyzetben van, hogy állításait tárgyi bizonyítékokra építi s a meggyőzés nehéz feladatát átengedi a tények súlyának. Lehet, hogy van külön északi és nem-északi gondolkodásmód, az is lehet, hogy az irracionális gondolkodás más téren helyesebb, mint a racionális. Egy azonban bizonyos: hogy  $2 \times 2$  Északon éppúgy 4, mint Délen, vagy a szélrőzsa bármily irányában. Már pedig a természettudományoknak — végső fokon — mindig a matematika az anyanyelve. Valószínűnek látszik tehát, hogy a természettudományokban nincs helye az olyan egyoldalú és szubjektív véleményeknek, melyeknek káros voltát a szellemtudományos gondolkodás eddigi szemléje során volt alkalmunk megismerni több ízben is, bár nem mindenütt.

### III. A VILÁG.

#### *7. Az új fizikai világnép.*

Egyetlen tudományban sincs akkora jelentősége a „modern“ jelzőnek, mint éppen napjaink fizikai gondolkodásában. Mert míg a többi tudományok újabb vívmányai lépésről-lépésre való haladást jelentenek régebbi ismereteinkhez képest, a modern fizika a legutóbbi alig harminc esztendő alatt olyan óriási ugrással haladt előre, melyhez legfeljebb “a Galilei-Kepler-féle helio-

centrikus világgép megalkotása fogható. De nem szabad csodálkoznunk azon, ha a modern fizika valóban „forradalmi“ felfedezései szélesebb rétegekben nem keltenek forradalmi hatást: hisz még ma is, 400 esztendővel Galilei után, arról beszélünk, hogy „a Nap felkél“, „a Nap lenyugszik“. A látszat valóban az, hogy a Nap forog a Föld körül és praktikus szempontból e szemlélet sokkal használhatóbb, mint a heliocentrikus elképzelés. Az a hatalmas küzdelem, melyet Galilei kezdett meg a látszat, a fizikai világ naiv szemlélete ellen, éppen a legújabb jelenben vezetett olyan döntő győzelemre, melynek már nem csupán szaktudományos érdekessége, hanem egyetemes filozófiai jelentősége is van, éppúgy mint volt Galilei felfedezésének. Azaz éppen a modern fizika az, aminek az összes természettudományok között a legnagyobb jelentősége van korunk gondolkodásának egyetemes szempontjából. Látni fogjuk, hogy míg az ú. n. szellemi tudományok állandó válsággal, világnézeti bizonytalansággal küzdenek, a modern fizika minden csodálatot megérdemlő szívóssággal jutott el oly elméleti magaslatra, ahonnan a további részletkutatások sikere jóidőre biztosítottnak látszik.

Mindaz, amit a külső, fizikai világ természetéről hiszünk, amit erről az iskolában tanultunk, mindaz a modern fizika szempontjából már elavult, csak mintegy durván leegyszerűsített képe mindannak, ami voltaképpen a fizikai világban valójában végbemegy. Egykor — egészen a XV. századig — úgy hittük, hogy a világ-mindenség középpontjában az abszolút nyugalomban lévő Föld áll s körülötte futják pályáikat a Nap, a bolygók és a csillagok. Galilei és Kepler óta tudjuk — s itt tart a közfelfogás fizikai vélekedése — hogy az „éterrel“ betöltött világtér van abszolút nyugalomban s az égitestek e térben mozognak. Egy ilyen nyugvó térben mozgó égitest mozgása abszolút mozgásnak nevezhető, mert hisz abszolút térben megy végbe s tartamát egy épp ily állandó és szabályos mértékkel, a mindenütt vál-



tozatlanul egyforma mértékkel múló idővel (abszolút idővel) mérjük. Ez az elképzelés oly pontosan egybevág a mindennapos tapasztalattal, sőt a legtöbb fizikai és csillagászati megfigyeléssel is, hogy négyszáz esztendeig nem merült fel semmi döntő kétely vele szemben. A modern fizika azonban elejti ezt az elképzelést: A. *Einstein* (1879—) szerint e tanítás tarthatatlan, mert újabb számítások és kísérletek azt bizonyítják, hogy nincs (legalább is emberek számára észlelhető módon) sem abszolút tér, sem abszolút idő és ilyenformán abszolút mozgás sem. Hogy e három fizikai alapjelenséget csupán relatívnak, viszonylagosnak szabad felfognunk: ez az Einstein-féle relativitáselmélet nem szakemberek számára is megérthető lényege. Ha egy állomáson veszteglő két vonat közül az egyik elindul, nem tudjuk eldönteni, hogy a mi vonatunk indult-e el, vagy a másik, vagy akár mindakettő. Sőt — úgymond Einstein — ha egy lefüggönyözött és rázásmentes kocsiban ülnénk, vonatunknak semmiféle állandó sebességű mozgását sem tudnánk észlelni. Azok a fix pontok pedig, melyekhez képest a tárgyak mozogni látszanak, korántsem tartoznak nyugalomban lenni: a távirópózna áll a Földhöz képest, de állandóan forog a Föld felszínével együtt és kering a Föld pályáján a Nap körül és rohan az egész naprendszerrel a Sirius csillag felé . . . De hogy nem a Sirius rohan-e a Naprendszer felé, azt képtelenség eldönteni. Amit észlelni tudunk, az mindössze annyi, hogy a két jelenség távolsága csökken. De ha valaki e folyamatot oly bolygóról szemlélné, mely állandóan és elegendő sebességgel zuhan a Napot a Sิริussal összekötő „egyenes“ felé, e valaki azt észlelné, hogy a Nap—Sirius távolság állandóan növekszik: hisz a mindennapos tapasztalás is azt bizonyítja, hogy két tárgy egymástól annál inkább távolodni látszik, mennél közelebből tekintjük őket. A régen abszolútnak tartott tér tehát valójában relatív, mert mindig attól a rendszertől függ, melyben megfigyeléseinket végrehajtani kívánjuk.

Nyilvánvaló, hogy relatív térben nem észlelhetünk mást, mint csupán relatív mozgásokat. Ha a fizikában mozgásról beszélünk, mindig meg kell adnunk azt a rendszert, melyben megfigyeléseinket végezzük. Az a mozgás, melyet egy repülőgép Moszkvából Londonba repülve végez, egészen más, ha egyszerű geográfiai szempontból nézem, mintha a Föld időközbeni mozgásának asztronómiai tényét is figyelembe veszem. Már maga a megtett út is első esetben más mint a másodikban, hisz a repülés tartama alatt a Föld a repülőgép elébe fordult! És mennyire változik „ugyanannak“ a mozgásnak a képe, ha még további rendszerekből tekintjük! Mindezen nehézségeket a régi fizika is ismerte, de egy rendszert ennek ellenére abszolútnak tartott: az állócsillagok kozmikus rendszerét. Einstein óta tudjuk, hogy nincs bizonyítékunk arra nézve, hogy ezt a rendszert ily bizalommal tüntessük ki.

Harmadik lépése az volt Einsteinnek, hogy az „idő“ fogalmával szemben is felvetette a relativitástan kritikai szempontjait. Számításai azt mutatták, hogy amint a tér és a mozgás, ugyanúgy az idő is minden rendszerben más és más. A relativitástannak e leginkább „forradalmi“ tanítása azonban egyelőre nélkülözötte kísérleti megalapozását. De ez sem késett soká: a híres Michelson-Morley-féle kísérlet teljes mértékben igazolta Einstein teóriájának igazságát az idő fogalmára nézve is. Eszerint tehát az idő megszokott fogalmát revízió alá kell vennünk. Az idő többé nem az az egyirányban állandó ütemben múló folyam, aminek hittük, nem abszolút mérőeszköz, melynek egységei a világegyetem bármely pontjában egyformán érvényesek, hanem maga is változik a szerint, hogy milyen rendszerhez tartozik. Mint Einstein mondja: „a különböző rendszerekben az órák is különbözőképen járnak.“ A régi fizikában csak a teret kellett módosítani, ha egyik rendszerből a másikba tértünk át (ez az ú. n. Galilei-transzformáció); az új fizikában már az időt is épp így módosítanunk

kell, az „órákat is át kell igazítani“ (az ú. n. Lorenz-; transzformáció). S míg a régi fizika egy esemény megtörténtét véglegesen rögzítette az idő egy bizonyos pontjára, a modern fizika minden történést „relatív“-nek tekint: ha két esemény az egyik rendszerben egymást követi, ugyanezen két esemény egy más rendszerben nézve egyszerre is történhetik. „Az idők változnak“: ez elkoptatott régi képes kifejezés Einstein óta megszűnt képes kifejezés lenni és reális, fizikai értelmet nyert. . . Tempora trans formantur.

A relativitástannak ezen forradalmi újításai a külső, könnyen érzékelhető, ú. n. makroszkopikus világra vonatkoznak. De sem Einstein, sem általában a modern fizika nem állt meg e ponton. Párhuzamosan e vizsgálatokkal hatalmas munka folyt az anyag elemi természetének, az ú. n. mikroszkopikus világnak fizikai mibenlétére vonatkozóan is. E téren az átmenetet, a régi fizika utolsó és az új fizika első lépcsőjét alkotja a Niels Bohr-zr-fele atomelmélet, melynek a köztudatba is átment tanítása szerint az anyag legkisebb alkotórésze, az atom, egy atommagból (proton) és a körülötte keringő elektronokból áll. Az atommag körül keringő elektronok száma jellemzi az anyagot, melynek atomjáról éppen szó van: a hidrogénatomban egy elektron kering, a héliumében kettő és így tovább. (Amint durva hasonlattal azt is mondhatnók, hogy minden Napot jellemző bolygóinak száma.) Amint azonban a Nap létéről is csak azáltal veszünk tudomást, hogy bizonyos (fényes hő-) energiákat sugároz felénk, hasonlóképpen az atomfolyamatokról is csak azáltal szerezhetünk műszereink útján optikai tudomást, hogy az atom fényenergiát sugároz vagy elnyel. Hosszas, a fizikus számára gyönyörű, a laikus számára azonban egyszerűen érthetetlen vizsgálódások (Sommerfeld, Born, Jordan, Dirac, Schrödinger, Heisenberg) elvezettek annak matematikai pontossággal elvégezhető' felismeréséig, hogy az atomon belül végbemenő folyamatok csak akkor ész-

lehetők, ha az elektronok egyik pályáról másokra ugranak át. Hogy azonban az elektront a pálya melyik részén fogjuk megtalálni, azt teljes bizonyossággal előre megjósolni lehetetlen: az atomfolyamatoknak csak valószínűségét ismerhetjük előre, „bizonyos“ ismeretet csak a már végbement folyamatra nézve szerezhethetünk. E szürkének tetsző tényállás a fizikai világkép szempontjából óriási jelentőségű. Laplace még azt állította, hogy ha ismernők az összes egyszerű anyagoknak, az elemeknek szerkezetét, a bennük végbemenő folyamatoknak szabályszerűségét és az összes részecskék helyzetét és impulzusát egy bizonyos pillanatban, akkor kezünkben lenne egy formula, melynek alapján minden eljövendő eseményt megjósolhatnánk. A modern fizika lemond Laplace ábrándjáról. Lemond azért, mert a fizikai formulák — bármily korrektek is legyenek matematikai szempontból, — csak valószínűséget biztosítanak a jövőre nézve, bizonyossággal azonban nem szolgálhatnak. Heisenberg kimutatta, hogy pl. minél pontosabban határozzuk meg egy korpuszkula (elemi részecske) sebességét, annál bizonytalanabb marad annak helyzete és megfordítva. Ez a híres Heisenberg-féle bizonytalansági relációnak népszerűen megfogalmazott alakja.

A modern fizikának itt egészen röviden vázolt legkiemelkedőbb eredményei annyira nagyjelentőségűek, hogy a világról alkotott képünket egész lényeges módon fogják befolyásolni, ha majd — persze hosszú idők elmultával — a nem szakemberek is alaposabb tudomást fognak róluk szerezni. Vonatkozik ez elsősorban az új n. materialisztikus világfelfogásra. Köztudomású, hogy e felfogást éppen a múlt század nagy természettudományi eredményei bátorították annak hirdetésére, hogy a világon minden visszavezethető anyagi, materialisztikus okokra. A legmagasabb szellemi jelenségek is — hirdették — emberi lelkekben zajlanak le, az emberi lélek viszont teljes egészében kötve van az emberi agy-

velőhöz s így az organizmushoz, az organizmusban kémiai anyagok átváltozása megy végbe és ebben az anyagi világban minden az anyag törvényszerűségei szerint történik: az anyag az egyetlen valóság, a lélek és a szellem csupán elmeszülemény, fikció. Természetes, hogy ez a felfogás, tagadván az emberi lélek önállóságát, tagadta az emberi akarat szabadságát is: hisz minden látszólagos szabad akarat eleve meghatározott, determinált ebben a felfogásban az agyban végbemenő fiziológiai folyamatok által. Másszóval: nem azt akarom, amit akarni látszom, hanem aminek akarását szükségleteim előírják. Ez a materializmus és determinizmus a modern fizikában egy csapásra elvesztette azt a biztos támaszát és ihletőjét, amit a régi fizikában évszázadokon át bírt. Hisz láttuk, hogy a modern fizika óvatosan kerüli a „bizonyosság“ szót és csak „valószínűségek“ megállapítására érzi magát feljogosítottnak. Már pedig az összes tudományok között éppen a modern fizika az, amely az anyag természetére nézve leginkább hivatott nyilatkozni, mert erre a legújabb atomfizikai eredmények kétségtelenül feljogosítják: az atomfizika az a tudomány, amely az anyagot a legalapvetőbb, elemi mivoltában tudja megismerni. Az atomfizika pedig nem ismeri el a bizonyosság, a determináció fogalmát. Pl. hidrogéngázból akármilyen térfogatot is vegyünk szemügyre, abban még mindig milliárd molekula marad és ha ezeket energiaközléssel gerjesztjük (melegítjük, vagy elektronokkal bombázzuk), akkor teljesen bizonytalan marad, hogy milyen atomokban fog az elektron — Bohr nyelvén szólva — magasabb pályára emelkedni és az is teljesen bizonytalan, hogy ez utóbbiak közül, melyekben fognak az elektronok alacsonyabb pályákra visszapotyogni (lehűlés). A fizika itt csak statisztikai átlagot tud mondani. Ha tehát régen úgy érveltek a kötött akarat hívei, hogy a lélek nem szabad, mert a lélek az anyag függvénye, az anyag pedig kötött, akkor most meg kell fordítanunk ez érvelést:

az anyag szabad s ha a lélek az anyag függvénye, akkor a lélek is szabad.

Ma még filozófusok körében is kevesen veszik észre, hogy hány bevett és elfogadott gondolatnak kell kimúlnia, ha ezen eredményeknek egyszer komolyan szemébe fogunk nézni. Kétségtelen pl. hogy a modern fizika immár lebontotta azt az impozáns válaszfalat, melyet az ú. n. szellemi- és természettudományok közé e gondolkodási irányok képviselői a múlt század végéig oly nagy igyekezettel felépítettek. Kant szívós tanítása, hogy az oksági elvvel determinált természet és a szabadsággal rendelkező emberi lélek két egymással mereven szembenálló világ, ez a tanítás ma már csak akkor tartható fenn, ha a modern fizikai gondolkodás eredményeiről elfelejtünk tudomást venni. Ha — ezzel ellentétben — elhamarkodott filozófiai következtetést nem is szabad lenvonnunk, annyi máris bizonyos, hogy a természetben ma már épp úgy helyet kell juttatnunk a szabadságnak, mint eddig a szellem világában. Igaz ugyan, hogy e szabadságot közvetlenül csak az atomok mikroszkopikus világában tudjuk észlelni s a szemmel látható, makroszkopikus világban minden a régi fizikai determinizmus receptje szerint látszik történni. (Ebből a szempontból valóban helyes is, hogy az iskolában ma is Newton-féle fizikát tanítanak, hisz a tanulók túlnyomó többségének csak a természet makroszkopikus szemléletére lesz az életben szüksége.) De Eddingtonnak egy kissé mesterkélte, de szellemes hasonlata meggyőző arról, hogy az atomban uralkodó szabadság makroszkopikus jelentőséggel is bír. Képzeljünk el — úgymond — egy atomot, mely olyan kapcsolatban van egy fotocellával, hogy ha az atom egy elektronja pályát változtat, azaz ha az atom sugárzik, *ezt* a fényt egy ultramikroszkóp a fotocellára vetíti, úgyhogy ilyenkor a fotocellában áram keletkezik. E készüléket kössük össze egy villamosszék kapcsolójával és ültessünk bele valakit (felteve ha akad vállalkozó). Ha most az atomban valóban

sugárzás jön létre, a fotocella árama működésbe hozza a villamosszéket és a kísérleti személy meghal. Ha ellenben az elektron „nem változtat pályát“, az illető életben marad. Nincs a világon fizikus, aki az illetőnek a halálát bizonyosan meg tudná jósolni, lehet, hogy meghal, lehet hogy nem: az atomok „szabadságában áll“ ölni, vagy nem ölni. És ilyen atomokból épül fel az élettelen anyagok világa, a növényvilág, az állatvilág, az emberi test és így tovább . . .

Mindez azt jelenti, hogy a fizika felől ledőlnek azok a merev válaszfalak, melyeket eddigi gondolkodásunk a kötöttnek, determinálnak vett természeti világ és a szabad, indeterminált szellem- vagy értékvilág közé emelt. Az a tény, hogy a modern fizika elveti a Galilei-Newton-féle világkép ama hiedelmét, hogy a természeti törvények abszolút bizonyosságot szolgáltatnak, ez a tény egy távolabbi jövőben módot fog nyújtani arra is, hogy a tételes vallások is megbékéljenek a fizika világképével. Ezen a téren azonban különösen óvakodnunk kell minden elhamarkodott jóslástól.

A modern fizikának sokkal közelebbi és így sokkal nagyobb jelentősége van a módszer szempontjából: ahogyan a modern fizika a fizikai jelenségeket látja és a közöttük fennálló szabályszerűségekre következtet, ez a mód igen tanulságos minden más tudomány számára is. A fizikus egykor erők, ható okok után kutatott, a modern fizikust sokkalta jobban érdekli a jelenségek lefolyása. Newton pl. feltette, hogy a tömegek egymáshoz vonzódását egy külön erő, az ú. n. gravitációs erő idézi elő; feltette, hogy ez az erő létezik, bár közelebbi mivoltáról *sem* ő, *sem* senki azóta nem tudott semmit. Einstein ugyanezen jelenségek magyarázatára fölöslegesnek tartja egy ily titokzatos fogalom felvételét s ehelyett a „tér görbületéről“ beszél: a kisebb bolygók nem azért keringenek körpályán a nagyobbak körül, mert külön erő vonzza őket, hanem egyszerűen azért, mert nagy tömegek közelében csak görbült tér

áll rendelkezésre mindennemű mozgás számára. (Ez az „egyszerű“ nem jelenti azt, hogy Einstein bizonyítása is egyszerűbb lenne Newton feltevésénél!) Ahol régebben erőket kerestünk, ott ma inkább a folyamatokra vetjük a hangsúlyt, ahol régebben hatásokat kutattunk, ott ma megelégszünk az összefüggések szerényebb, de biztos matematikai alakra hozható megfigyelésével. Ma nem fáradnak a fizikusok annak a vizsgálatával, hogy *mi* a fény, *mi* a hő, *mi* a gravitáció, hanem azt kutatják, hogy a *tény*-, hő-, vagy gravitációs-jelenségek minő összefüggésbe hozhatók a többi fizikai jelenségekkel. Ebből érthető, hogy a modern fizikában egyre inkább megszűnnek a régebbi részlettudományok s pl. a fényt, elektromosság-, hőtan összeolvadnak egy közös „atomfizikában“, amely egyúttal a kémiával is egészen elválaszthatatlan kapcsolatban áll. Nem osztályozzák többé mereven a természeti jelenségeket külön hő- és külön fényjelenségekre, hanem a kettőt egymástól csupán funkciójuk alapján (pl. rezgésszámuk szerint) különböztetik el: modern felfogásban minden természeti jelenség egyetlen hatalmas energifolyamatnak a része, mely a többiektől nem lényegében, hanem csak bizonyos számszerű tulajdonságaiban tér el.

A látásmódnak ezt a megváltozását szokták úgy megjelölni, hogy a modern fizika a szubsztanciális szemléletről áttért a funkcionális szemléletre: nem szubsztanciák (erő, anyag, hő, fény stb.) érdeklík, hanem funkciók (térgörbület, szerkezet, sugárzás stb.). Bár ez a történelmi jelentőségű módszertani lépés éppen a modern fizikában figyelhető meg legtisztább, legkövetkezetesebb és legsikeresebb formájában, kétségtelen, hogy hasonló kezdeményezéseket más tudományokban is észlelhetünk. Egészen rokon törekvése pl. a lélektannak, hogy nem a lélek álló képét kutatja (amire mindig csak kevés bizonyossággal lehet következtetni), hanem a vizsgált személy viselkedését (1. behaviorizmus), lelki tulajdonságainak működését, funkcióit figyeli meg



(ami mindig közvetlenül megfigyelhető). Hasonlóképpen a tipológiai módszer is, mely — mint láttuk — nem merev osztályokba szorítja a megfigyelt jelenségeket, hanem tipikus határesetekhez viszonyítja őket és számol a folytonos átmenetekkel éppen úgy, mint ahogy a modern fizika is tudja, hogy a fény és az elektromosság nem lényegükben különböző jelenségek, hanem ugyanannak az alapjelenségnek két típusa, melyek között nincsen éles határvonal. És ugyanezen a sok sikerrel kecsegtető úton indul el a nyelvtudományok egy modern iránya, az ú. n. funkcionális nyelvészet, mely vizsgálódásainak súlypontját a nyelvi jelek szerepére, funkciójára veti. S ha mindezek mellett meggondoljuk azt, hogy a modern biológiának a legutóbbi hónapokban sikerült egy olyan tényezetet találnia, mely élő ugyan, de amellett épp úgy kristályosodik, mint az élettelen ásványi anyagok, azt kell mondanunk, hogy az elavult és merev osztályfogalmak elleni küzdelem már eddig is döntő sikerrel járt s beláthatatlan lehetőségekkel biztat a jövőre nézve.

Láthatjuk egyúttal azt is, hogy a szellemtörténetnek oly gyakran és büszkén hangoztatott jelszavát, a szintetikus, együttes látásmódot, a modern természettudományok egyre nagyobb mértékben tudják megvalósítani. Sőt talán még jobban is, mint erre maga a szellemtudomány is képes jelenleg. Hisz a szellemi tudományok mindmáig megmaradtak abban a felfogásban, hogy a természet és szellem világát ledönthetetlen korlátok választják el s így kettejük szintézise lehetetlen. A modern természettudomány viszont — mint láttuk — ki tudta küszöbölni önmagából a determinizmus elavult érveit, azaz ledöntötte azt a nemrég még szilárdan álló válaszfalat, mely a természeti világot a szellemi világtól elválasztotta. Hogy e nagy jelentőségű vívmányról napjaink szellemtudományos gondolkodói nem hajlandók tudomást venni, az nem a természettudósokra vet rossz fényt.

8. *A modern logika.*

A modern fizikának legtöbb eredménye tisztán mutatja a természettudományoknak hasonlíthatatlanul előnyösebb helyzetét a szellemi tudományokhoz képest. Ne gondoljuk — mint sokan hiszik, — hogy ezek az előnyök a természettudósoknak egyszerűen az ölébe hullanak azáltal, hogy vizsgálódásának tárgya sokkal állandóbb és kézzelfoghatóbb, mint a szellemi tudományoké. A modern fizika éppúgy szembenézett a szubjektivizmus rémével, mint a szellemi tudományok. Csak sokkal több sikerrel és — jóval tudományosabban *tette ezt*, mint a kulturális problémák vizsgálói. Mert mi az elvi jelentősége a Heisenberg-féle „bizonytalansági relációnak”? Az, hogy a természettudomány felismerte eddig tökéletesnek tartott saját módszerében a szubjektivitás hibaforrásait, ezeket kikutatta, megismerte és ezzel máris lehetővé tette a további kutatást: azóta tudjuk, hogy bizonyos kísérletek nem annyira pontosak, mint azt a régi fizika hitte; de e pontatlanság fel- és elismerése egy igazabb, a valóságnak megfelelőbb pontosságot jelent. (Ehhez hasonló módszertani fogást találtunk a tipológiánál is.) A szellemi tudományok művelőinek állásfoglalása — sajnos — egészen más volt a megismerés viszonylagosságának súlyos problémájával szemben. Rikító példája ennek a Heidegger-féle egzisztenciális filozófia: felismeri, hogy a régi gondolkodásnak hibaforrásai (mondhatnók: egzisztenciális gátlásai) vannak; de ahelyett, hogy e felismerés alapján a régit és újat összehangolni, tudományosabb magaslatra emelni igyekezne, egyszerűen lemond a régiről s a — hibaforrás kultuszát hirdeti. Es általában az egész modern irracionálizmus is; felfedezve a racionalizmus néhány sarkalatos hibáját, szőröstől-bőröstül elveti azt, mintha teljesen értéktelen lenne. Olyan ez, mintha Heisenberg és Einstein bizonyos fizikai elvek megreformálása helyett cserbenhagyták volna az egész

fizikát s valami egészen más tudománnyal (Heisenberg pl. nyilván pszichológiával, Einstein pedig fiziológiával) kezdtek volna foglalkozni... (Amint az elmegyógyász Jaspers valóban hátat is fordított a pszichiátriának s az egzisztenciális filozófia vizein hajózik azóta.)

Ilyenformán érhető, hogy napjainkban a szellemi-és természettudományok között egyre szélesebbé válik a szakadék. E veszélyes folyamat elhárítására természetes útnak látszik azon mozzanatok ápolása, melyek mindkét tudományban azonosak. A logikus gondolkodás, a logikai szabályok tiszteletben tartása az a közös alap, ahol minden tudománynak találkoznia — kellene. (A másik természetes közvetítőről, a lélektanról, már kiderült, hogy nem tudja betölteni közvetítő szerepét, hisz önmaga is kettészakadt.) A modern logika mindenestre hivatása magaslatán áll s így alkalmas lenne a közvetítő szerepre: mint minden modern tudomány, a logika is megharcolta a maga harcát a szubjektívizmussal (a német Edmund Husserl és a magyar Pauler Ákos nevei jelzik e küzdelem legdiadalmasabb állomásait), másrészt legmodernebb formájában (a fizikához egészen hasonló módon) engedett a hagyományos logika elavult merevségéből. Ez engedmény mibenlétének részletes ismertetése messze meghaladná e munka kereteit s valószínűen az olvasó érdeklődési körét is. Rövidre fogott lényege abban áll, hogy nem szükséges merev álláspontot elfoglalnunk bizonyos végső kérdésekben (ami-lyen pl. a világegyetem végessége, vagy végtelensége), mert a világ enélkül is logikusan, ellenmondás nélkül megérthető: kétfajta logikai kiindulás lehetséges, de mindkét kiindulásból azonosan logikus világmagyarázat adódik. E felfogás (melynek további részletei a magyar Bencsik Béla munkáiban található), szemmel látható engedmény a szubjektívizmus jogos követeléseire felé s mint ilyen, egészen szerves kapcsolatban lehetne a tipológiával s ezen keresztül a szellemi tudományok egészével: a logikai kiindulás két típusa pompás összefüg-

gésbe hozható a világnézetek típusaival, melyek a szellemi tudományokban oly nagy szerepet játszanak.

Hogy a közeledés ennek ellenére sem történik meg, annak oka ezek után nyilván a modern szellemi tudományokban rejlik. Pedig a kezdeményezésnek előbb-utóbb innen kell mégis kiindulnia. Mert ha a logika akar leszállani a szaktudományokhoz, csak növelni fogja a mai szellem- és természettudományok között tátongó űrt. Hogy ez valóban így van, annak kitűnő példája a modern logika egyik mellékhatása, az ú. n. logisztika. Az irány megalapítója az angol Bertrand *Russell* volt, aki Leibniz kezdeményezését felújítva, a logikát a dolgok között lehetséges viszonyok (relációk) tudományává szerette volna átalakítani. Mivel a világon minden összefügg (relációban áll) mindennel, Russell így a logikából egyetemes tudományt akart alkotni, mely minden más tudománynak az alapját, *vázát* alkotta volna. És minthogy a relációk pompásan jelölhetők egyszerű jelekkel, szimbólumokkal (mint a matematikában), Russell háromkötetes nagy munkájában kidolgozta és szimbolikus jelek (reláció kalkulusok) formájába öntötte a relációk minden lényeges változatát (ezért hívják a logisztikát szimbolikus logikának is). S ekkor merült fel előtte az elvont gondolkodók régi veszszőparipája, a „világnyelv“ lehetősége. Amint az egyenlőséget (=), az azonosságot ( $\equiv$ ), a kisebbséget ( $<$ ), vagy a nagyobbságot ( $>$ ) nemzetközi szimbólumokkal tudjuk jelölni, úgy kellene minden más viszonyt is egységesen jelölni. E matematikai eszperantó szempontjából a beszélt nyelvek legtöbb szava (a viszonyokat jelölők elsősorban) felesleges és bonyolult nyűg, ami csak elválasztja a népeket egymástól.

Felesleges e régi ötlet ellenében az élő nyelvek védelmére szót vesztegetnünk: bárki láthatja, hogy a világnyelv többévszázados eszméje mitsem vesztett eredeti naivitásából. Annál csodálatosabb, hogy a logisztika ennek ellenére is további igényeket formál arra,

hogy a maga felfogását az összes többi tudományokkal elfogadtassa. A bécsi Rudolf *Carnap* (1891—), aki kezdetben megelégedett azzal, hogy logisztikai vizsgálatokat folytatott ott, ahol erre valóban szükség van (t. i. a matematikai és geometriai alapelvek, axiómák körében), élére állt egy mozgalomnak, mely a fentiekhez hasonló célokat van hivatva követni. A küzdelem ezúttal nem a nyelv, hanem a tudomány egységéért (*Einheitswissenschaft*, *Unified Science*) folyik. E harcias társaság, mely külön folyóirattal, rengeteg taggal és évenként ismétlődő kongresszusokkal rendelkezik, nem kevesebbet akar, mint megszüntetni azokat a tudományokat, melyek reménytelen messzeségben állanak a logisztika exaktságától. Az óhajtott „egységes tudomány” mindössze három ága maradna ilyenformán: a logika, a tudomány története és a tudomány szociológiája. E szükös és mégis megvalósíthatatlan program láttára mindennél jobban bizonyítva látjuk J. Huizinga állítását, hogy a modern tudomány művelőinek kritikai és önkritikai érzéke veszedelmes mértékben megcsappant. A komikum határát súrolja az a rövidlátás és Önellentmondás, mellyel Carnap hívei a tudományok egységét azáltal akarják megvalósítani, hogy a maguk tudományát erőltetik rá minden másra.

Ügy látszik egyetemes emberi gyarlóság, hogy az „együtműködést” csak egy formában tudjuk elképzelni: ha az a magunk vezetése alatt történik.

Ez a gondolkodásbeli erőszakosság a modern gondolkodásnak e rövid áttekintése során is oly gyakran bukkant elő, hogy benne a mai embernek egy sajnálatos, de letagadhatatlan törekvését kell látnunk. Mint „tudományos imperializmusnak” kártevése beláthatatlan, hisz tudomány-alatti vagy -fölötti tényezőknek juttat befolyást a tudomány területén, ahol pedig a döntő szó mégis csak a tárgyi bizonyítékokat és a logikát illetné. Ezek a tudományon kívüli (legtöbbször politikai) tényezők azután saját érdekeiknek meg felelőleg tolják

el a tudományoknak egyáltalán nem politikai szemponttól függő rendszerét: az „Einheitswissenschaft“ híveinek nyilvánvalóan túlzó baloldali politikai meggyőződése a szocialista ideológiának megfelelően a szociológiát lépteti soron kívül elő (mintegy „világ tudósai: egyesüljetek!“ jelszóval), míg a jobboldali felfogású körök, megfordítva, a szociológiát bocsátják el „állami szolgálatból“ s pártfogolnak helyette olyan „hasznosabb“ tudományokat, mint aminő pl. a fajelmélet. Hogy az így éppen tudományos mivoltában degradált tudomány miért hajt nagyobb hasznot a politika szempontjából, mint egy teljesértékű, önelvű tudomány: annak megérthetősége kívüláll a tudományos gondolkodású ember felfogó képességén.

#### IV. A GONDOLAT ELTERJEDÉSE.

##### 9. *Tudományos-, művészi-, politikai- és közgondolkodás.*

Ezek a kérdések mindennél jobban utalnak arra, hogy a modern tudományos gondolkodás csak csekély részlete korunk hatalmas gondolkodási áramainak: hisz gondolat nemcsak az igaz, hanem a téves gondolat is s a történelem azt látszik mutatni, hogy a tévedéseknek óriási történelmi átütő erejük van. Ennek egyszerű magyarázata az, hogy tévedni sokkal könnyebb és egyszerűbb dolog, mint törni magunkat az igazság távoli lidércfénye felé. Minden tévedésnek az az óriási és behozhatatlan előnye az igazsággal szemben, hogy több a megtéveszthető, mint a megtéveszthetetlen ember a Földön. Kultúrhistoriai tény, hogy a tudományos tévedések sokkal könnyebben válnak népszerűekké, mint az igazságok. Hányan ismerik Schopenhauert és hányan Kan-

tot, hányan adnak igazat Marxnak és hányan Hegelnek, hányan hiszik, hogy Tisza Istvánnak része volt a világháború előidézésében és hányan nem hiszik? Vagy képzeljük el, hogy egy kínai anthropológus kiderítené, hogy a sárga faj értékben magasan felülmúlja a fehér és fekete fajokat: tanainak Kínában aránytalanul nagyobb sikere lenne, mint azon kollégájának, aki, ellenkezőleg, a sárga faj alsóbbrendűségét hirdetné.

Francis Bacon híres mondását („A tudás hatalom“) alapos revízió alá kell vennünk. A tudományos igazságok világa rideg és szigorú világ, s a tudományos gondolat számára hatalom és népszerűség teljesen közömbös dolgok. Színt és reális erőt akkor kap egy tudományos gondolat, ha a művész, a politikus, vagy a köznép átveszi és foglalkozik vele. Amit a tudomány adhat, az csupán világkép. Kinek-kinek, egyéneknek és népeknek személyes feladata az, hogy e világképből *-világnézetet* alkossanak saját tapasztalataik és tehetségük alapján. Még a filozófia, ez a művészethez annyira közeljáró tudomány sem adhat világnézetet, hanem legfeljebb megközelítheti a feléje vezető utat azáltal, hogy az egyes szaktudományok elvi háttérét próbálja megrajzolni, összehasonlítani. A világkép kérdése laboratóriumokban, íróasztaloknál, könyvtárakban, csillagdáokban, vagy expedíciókon dől el s néhány ezer embernek szívügye csupán. A világnézet kialakítása lelkipásztorok, művészek, tanárok, politikusok és — magánemberek feladata. A világnézet hidat épít az ismert és ismeretlen dolgok közé; a tudomány szerepe viszont abban áll, hogy a tudás szárazföldjét előbbretolja az ismeretlenség tengerébe: alapja lehet a világnézetnek, de éppen ezért nem lehet maga a világnézet.

A művészet ereje s népszerűségének titka abban rejlik, hogy bátran kimerészkedik az ismeretlenség tengerére. Szárnyalásában hol megelőzi, hol követi a tudományos gondolkodást. Nem lévén kötve a logika szigorú szabályai által, hivatását akkor is betöltheti, ha zsúfolva

van is önellentmondó vagy kártékony gondolatokkal: a szép köntösben megjelenő tévedés éppúgy művészet, mint nem az a rideg igazság, ha rút alakban jelentkezik. Nem szabad tehát elcsodálkoznunk, ha napjaink művészetének gondolati tartalma sok mindent átvesz a modern tudományos tévedésekből. Az a hatalmas irracionális hullám, mely — mint láttuk — a tudományban oly sok tévedésnek ihletője lett, a modern művészetben, (elsősorban az irodalomban) sok művészi értéket vetett a felszínre. Az az újpogányság, keresztényellenesség, mely tudományos szempontból nem állhatná meg Európában a helyét, mint regénytéma igen érdekes az angol D. H. Lawrence „Tollas kigyó“-jában (*The plumed serpent*, 1926), mexikói környezetbe állítva. Vagy milyen mások az ő essay-i a pszichoanalízisről, mintha egy elfogult pszichoanalitikus komoly tudományként akarja előadni az effajta szekszuális túltengést, pán-szekszualizmust. A művészi gondolkodás mindig színe-sebb, gazdagabb kifejezője egy kor éltető, vagy romboló eszméinek, η int az állandó és kötelező önkritika szorításában előrehaladó tudomány. De a művészetben éppen ez a kifejező jelleg, a formábaöntés a lényeges és félreérti a művészetet, aki annak gondolati, tartalmi elemeit túlságosan fontosaknak tartja és komolyan veszi. Már a legrégebb poétikai tankönyvek is tanítják, hogy az „igaz vagy nem igaz“ kérdése a művészet szempontjából egészen másodrangú. Ha Lawrence arról ír, hogy „a fehér ember elvesztette lelkét“ vagy hogy „minden életnek és tudásnak forrása a férfi és nő kapcsolata“: gondolatokat fejez ki, melyek napjaink szellemi életében valóban élnek, de amelyeknek igaz volta mellett korántsem elégséges bizonyíték az, hogy Lawrence szépen tudja őket megeleveníteni. Gondolkodásában néha hajszálnyira megközelíti napjaink filozófiai vagy politikai elgondolásait, anélkül, hogy ezekhez bármilyen kapcsolata lenne: mint minden igazi művész, a korhangulatból érzi meg a kor gondolkodási tendenciáit. „Az indián



megérti a lelket, mert ez a vérben gyökerezik. De a szellemet, ami magasabbrendű valami és már kultúránk terméke, ezt általában sötéten és vadul visszautasítja: kétségtelen, hogy e ponton Lawrence művészete tökéletesen megfelel akár Ludwig Klages közismert tanításának, mely a szellemet a lélek ellenségének tartja, akár bizonyos modern politikai vér-mithológiáknak. E ponton a tudományos, művészi és politikai gondolkodás félreismerhetetlen megfelelése áll előttünk. Ugyanaz a gondolat, melynek téves volta a tudományban könnyen tettenérhető és bizonyítható, a művészetben szabadon szárnyalhat, mert mint művészetnek a tárgya önálló érzelmi értékkel bír.

Ugyanígy teljesen közömbös a politikus számára is, hogy egy gondolat, mint gondolat, intellektuális szempontból téves. Politikai szempontból bőségesen elégséges az, ha egy gondolat tetszetősen illeszkedik bele egy nép éppen aktuális politikai teendőinek politikai irányvonalába; hogy „igaz vagy nem igaz“, az ismét csak másodrangú kérdés. A nagy tömeg képtelen azokra a hajszál finom különbségtévésekre, melyeken egy gondolat igaz vagy téves volta megfordul. Ellenben szívesen vezetteti magát olyan eszméktől, melyek nem intelligenciájához, hanem fantáziájához, érzelmeihez, vagy vágyaihoz kivannak szólani. Jó politikus mindig az, aki vezetettjeivel érintkezvén ezt a hangot tudja megütni. Nagyon jellemző ebből a szempontból a múlt század két híres szocialista vezérének a példája. *Lassalle* világosan átlátta a proletártömegek helyzetét és megsegítésük legsúlyosabb lélektani akadályát: „a proletárok átkozott igénytelenségét“, mely lehetlenné teszi, hogy egyszerű tömegeből politikai átütő erővel rendelkező társadalmi tényezővé, osztályá váljanak. Híveitől igényességet, aktivitást, tevékeny életet kíván. *Marx* ezzel szemben jól tudta azt, hogy a tömeghez nem szabad a kritika hangján szólani. A sokaság elfordul attól, aki vele szembeszegül, vagy elsöpri

vagy semmibe veszi. Marx elhallgatta a tárgyi igazságot és egy áligazságot, egy bizonyíthatatlan jóslatot állított eszményül a nincstelen tömegek elé: „ne küzdjete, ne tegyetek semmit, az idő nektek dolgozik“. Ezzel megütötte az egyetlen hangot, melyet a tömeggel szemben megütni egyedül célravezető: a tömeg saját vágyait fogalmazta meg áltudományos formában. (W. Hellpach). Ezzel kitűnő tömeg-politikusnak bizonyult, az igazságnak azonban még a tájékát is elkerülte. Az eredmény: nevét ma mindenki ismeri, míg Lassalle neve a tömegek emlékezetéből teljesen eltörlődött.

A politikai gondolat, mint gondolat, a tudományos gondolkodás parazitája. Az igazságból nem mindig származik politikai haszon s a tévedés nem hoz feltétlen politikai kárt. Ha egy gondolat ápolása egy népre nézve hasznos, annak ellenkezője egy ellenséges népre nézve ugyanilyen hasznos lehet. Már pedig két ellentmondó eszméből csak egyik lehet igaz (vagy egyik sem). A tudós méltatlanná válik erre a névre, ha nem törekszik minden áron az igazságra, a politikus méltatlanná válik nevére, ha bizonyos igazságokat nem tud bölcsen elhallgatni. Ott, ahol napjaink tudományos gondolkodásában áthidalhatatlan ellentétek látszanak feszülni, ott mindig keresnünk kell a háttérben valamely tudományon kívüli ihletőt, mely az egyes tudósok gondolkodásán keresztül népük vagy fajuk logikántúli vágyait és törekvéseit juttatja szóhoz. Természetes, hogy ezek a népi, társadalmi és politikai mozgatóerők elsősorban azon tudományokban tudnak átütni, melyeknek tárgya a világnézet határait súrolja: teológiában, történelemben, filozófiában és szociológiában. Vannak történetfilozófiák, melyek mögött a szakavatott szem könnyen észreveszi a Berlin—Róma tengely politikai ihletését (G. Evola), vannak teológiák, melyek a történeti egyházakkal való politikai harcokhoz dogmatikai fegyvereket kovácsolnak (Rosenberg), vannak filozófiák, melyek a szellemet egykori intellektuális rangjáról egy vitális,

biológiai síkra akarják visszaterelni (Klages) és vannak anthropológiák, melyek a biológiai tények körében szellemi értéktényezőknek juttatnak szemmel láthatóan el túlzott szerepet (Günther), vannak kultúrfilozófiák, melyek a kivénhedt Európát a fiatalabbnak hitt Ázsiához küldenék új erőkért (Keyserling, Theodor Lessing) és vannak olyanok is, amelyekben ellenkezőleg a nyugati Európa szellemi fegyverei még egykori tisztaságukban ragyognak (J. Huizinga). A politikának ime dús választéka van a legkülönbözőbb fegyverekből. Es így áll elő az a furcsa helyzet, hogy míg a német Thomas Mann a nyugati demokrácia egyik legerősebb ütőkártyája, az angol Lawrence gondolatai legtöbb reális súlyt az aktuális német vallási mozgalmakban lelnek. A tudós érzelmeit és céljait gondolkodásának alárendeli. A művész egymásmellé rendelt érzelmei és gondolatai elnyomják céljait. A politikus céljai szolgálatába állítja mindkét szellemi funkciót. Gondolat, érzelem és cél a tömegnél, a közgondolkozásban, egymástól elválaszthatatlanul, homályos vágy formájában jelentkezik. A tömeg vágyaiban nem szabad logikát keresnünk, mert azt nem hideg intellektuális törvények, hanem mélyen gyökerező vitális szükségszerűségek irányítják. A tömeget, a történelemnek e hatalmas közegét, vezetni, sugalmazni csak kétféleképpen lehet: ha a vezetők azt akarják, amire a tömeg is vágyik, avagy ha a tömegnek tömeg-jellegét megszüntetik azáltal, hogy magasabb szellemi fokra emelve, belőle társadalmat formálnak. A közgondolkodás síkján ime így húzódik végig az a két vörös fonál, melyet mint racionalizmust és irracionalizmust, spiritualizmust, vagy vitaiizmust, individualizmust vagy kollektívizmust napjaink gondolkodásának úgyszólván minden területén nyomon követni próbáltunk. Nyilvánvaló, hogy itt egy ősi emberi kétféleséggel állunk szemben. Ha e kétféleség a gondolkodás legelvontabb csúcsán, az egy és oszthatatlan logikában is érvényre jut, nem szabad csodálkoznunk azon,

hogy az élet kevésbé elvont területein: művészetben, politikában és közfelfogásban sokkal durvább és kézfelfoghatóbb formában nyilatkozik meg. A tudomány csúcspontjáról nézve e helyzetben nincs is semmi tragikus és veszedelmes: e kettősség tény, melyet *fel* kell ismerni és amelyet *el* kell ismerni. De az a pár száz tudós, aki szerte a Földön e szerény ismeret birtokában van, elenyésző kisebbség a többiek millióival szemben. Akiben a tudomány egyszerűen másfajta embertípust lát, azt mindenki más ellenségnek, hitványabbnak, alsóbbrendűnek tartja. A tudós megérti, a többiek pedig megvalósítják vagy elpusztítják a dolgokat és — egymást. A cselekvés és szenvedés a tömegek kiváltsága, a tudományé a látás.

José Ortega y Gasset, korunk egyik legérdekesebb gondolkodója, perspektívizmusnak nevezi azt az álláspontot, melynek az igazán modern gondolkodást szerinte jellemeznie kell. Ennek lényege abban áll, hogy saját gondolatainkkal szemben is mindig fel kellene vetnünk a bizalmatlansági kérdést, hogy amit igaznak tartunk, az nem csupán a saját látószögünkéből nézve igaz-e? Ez a gondolat, mely pompás filozófiai megfelelője a modern fizikában megismert Heisenberg-féle bizonytalansági relációnak s mely tudományosan inkább tipológizmusnak lenne nevezhető, sarkpontját képezhetné egy olyan egészséges folyamatnak, mely napjaink gondolkodását éles és tiszta fénybe helyezhetné. Ennek alapfeltétele azonban az volna, hogy bőven találkoznának napjainkban perspektíviztikus gondolkodásra képes emberek. Ezt azonban optimizmus lenne állítanunk. Ma ennek az ellentéte, a dogmatikus gondolkodás jellemzi a nagy többséget. Messzire vezetne e végzetessé válható tipológiai folyamatot tovább nyomoznunk. Annyi bizonyos, hogy a világháború minden szellemi élet legmélyebb gyökerét, embereknek az életét bolygatta meg. Végzetes tipológiai szűrő volt a világháború, mely férfiakat és elsősorban férfias férfiakat

kat iktatott ki nagy számban az európai kultúra biológiai alapállományából. S ha az alapréteg félrecsúszik, el kell mozdulnia a felépítménynek is. A világháború testi szelekciója kétségkívül kulturális szelekció is volt. Egészen világos, hogy a férfiakban elszegényedett Európának a nőies gondolkodást jellemző kultúrtájak felé kellett sodródnia és új eszményeit az életközelségben, az érzelemdús romantikában és a homályt kedvelő irracionálisban kellett megtalálnia. És még napjaink férfias eszményeiben, héroizmusában is ott lappang az a rideg lélektani tény, hogy a férfiaság csak azok számára lehet eszmény, akik számára az nem lehet valóság: akik eredendő módon nem férfiasak. S ha egy korban a férfiaság ritkává lesz, érthető, hogy hérosznak tűnik fel az, aki egy férfiasabb korban csak egyszerűen férfi lett volna ...

Ezek az összefüggések azonban már messze túlmutatnak ismertető munkánk szerény keretein. Kelleténél jobban igazolják ama kiindulásunkat, hogy ami korszerű, modern, az nem mindig népszerű, divatos is egyúttal. Az a pár elvi csomópont, mely körül napjaink gondolkodási áramait csoportosítottuk, kiindulópont volt ahhoz, hogy a modern gondolkodásról tárgyi képet alkothassunk. Csupán e kép felvázolása volt az író célja és megkönnyítése annak a feladatnak, mely már az olvasóra tartozik: e képet megérteni és átélni.

## IRODALOM.

A felvetett kérdések iránti további érdeklődés támogatására, elindítására álljon itt egy rövid címjegyzék; e pár könyvben további adatokat találhat az olvasó az ismertetett gondolkodók műveire nézve, másrészt megismerheti a kérdéseknek más szempontból való megvilágítását is.

*Benda, Julien*: La Trahison des clercs. 1926.

*Bentubi* /.: Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France. I—II. 1933.

*Báró Btandenstein Béla*: Az ember a mindenségben. I—III. 1936—37.

*Brock, W.*: An Introduction to Contemporary German Philosophy. 1935.

*Bühler, Karl*: Die Krise der Psychologie 2. Aufl. 1929.

*Crespi, A.*: Contemporary thought of Italy. 1926.

*Eddingfon, Sir A.*: A természettudomány új útjai. 1937.

*Eibl, Hans*: Vom Sinn der Gegenwart. 1933.

*Evola, G.*: Erhebung wider die moderne Welt. 1935.

*Faragó L.*: A modern fizikai világkép és az ember. 1937.

*Frobenius, Leo*: Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens. 1932.

*Halasy-Nagy/ József*: A modern gondolkodás. 1927.

*Halasy-Nagy József*: Korunk szelleme. 1936.

*Heinemann, Fritz*: Neue Wege der Philosophie. 1929.

*Huizinga, I.*: Im Schatten von morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unsrer Zeit. 1935.

*Jaspers, Karl*: Die geistige Situation der Zeit. 5. Aufl. 1933.

*Jauncey, G. E. M.*: Modern Physics. 1933.

*Kaufmann, Fritz*: Geschichtsphilosophie der Gegenwart. 1931.

*Kocnis Gy.*: A kultúra válsága. 1934.

*Le Bon, G.*: L'Évolution actuelle du monde. 1927.

*Metz, R.*: Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien. I—II 1935.

*Ortega y Gasset, J.*: A tömegek lázadása. 1938.

*Oesterreich, T. K.*: Korunk világgépe. 1923.

*Prinzhom, Hans*: Charakterkunde der Gegenwart. 1931.

*Stoddard, L.*: Lázadás a civilizáció ellen. 2. kiad. 1931.

*Thiel, R.*: Die Generation ohne Männer. 2. Aufl. 1932.

*Widgecy, A. G.*: Contemporary thought of Great Britain. 1927.

## TARTALOM

	Lap
<i>Bevezetés</i> .....	3
1. Mi „modern“ és mi a gondolkodás? .....	3
I. <i>Az ember</i> .....	11
2. Az ember és a külseje. Embertípusok .....	11
3. A lélek felszíne és mélysége .....	21
4. Élet és halál, lét és nem-lét .....	27
II. <i>Történet és kultúra</i> .....	36
5. A „szellem“ .....	36
6. Kultúra és sors .....	46
III. <i>A világ</i> .....	55
7. Az új fizikai világgép .....	55
8. A modern logika ...._ .....	66
IV. <i>A gondolat elterjedése</i> .....	70
9. Tudományos-, művészi-, politikai- és közgond- kodás .....	70