

Tavaszy Sándor
Válogatott filozófiai írások

A magyar nyelvű filozófiai
irodalom forrásai
II.

A kötetet szerkesztette,
az előszót és a jegyzeteket írta
Tonk Márton

TAVASZY SÁNDOR

Válogatott filozófiai írások

Pro Philosophia
Kolozsvár–Szeged
1999

Tartalom

A filozófia fogalmáról (Tonk Márton)	7
A világnézetről	35
A világnézet belső képe	35
A világnézet keletkezése és feltételei	38
Bevezetés a filozófiába	42
I. rész A filozófia fogalma	42
II. rész A filozófia a tudományok rendszerében	58
III. rész A filozófia szétfejlése és problémái	74
A lét és valóság	110
Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái	110
I. Az egzisztenciális gondolkodás	113
II. A lét és valóság az egzisztenciális gondolkodás filozófiájában	139
Az emberiség életének filozófiája	153
Jegyzetek	168
Névjegyzék	171
Tavaszy Sándor életrajzi adatai	176
Bibliográfia	180

A filozófia fogalmáról

Tavaszy Sándor filozófiájának propedeutikai keretei

I. Előzetes megjegyzések

Mi a filozófia? című, 1928-ban megjelentetett tanulmányában¹ Tavaszy külön fejezetet szentel a filozófia „tudományos fogalmá”-nak. Csaknem harminc évvel később, valamikor 1945–46 táján,² a soha meg nem jelentetett, ám a hagyatékban kéziratossá formában teljes egészében fennmaradt *Bevezetés a filozófiába* című munkájában a kolozsvári filozófus újra kitér a filozófia definíciójára. A két munkát összevetve egészen szembeszökő az a mód, ahogyan Tavaszy lényeges módosítások nélkül, ugyanabban a kanti-böhmi szellemben mutatja be filozófiai propedeutikáját. Ez azért érdekes számunkra, mert ellentmond a Tavaszyval foglalkozó szakirodalom megszokott korszakolásának. Mint ahogy az alábbiakból is ki fog derülni, a filozófia definíciójának, a filozófia státuszának és feladatainak említett problematikája – az életmű egészét tartva szem előtt – egyáltalán nem tükrözi a Tavaszy filozófiájának oly sokat említett fordulatait, sőt, mintha az elvi folytonosságot tenné hangsúlyossá. Ez már önmagában is elégséges alapon tűnhet egy olyan értelmezés kialakítására, amely nem

¹ Tavaszy Sándor: *Mi a filozófia?*, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet, Kolozsvár, 1928.

² Az említett mű datálása hozzávetőleges, s biztos támpontul csupán a benne szereplő bibliográfiai adatok szolgálhatnak. Ezekből az adatokból kétségtelenül kiderül, hogy a művet Tavaszy 1944 után írta, hiszen a legkésőbbi bibliográfiai utalás erre az évre vonatkozik. (Bartók György: *A filozófia lényege. Bevezetés a filozófiába*, Kolozsvár, 1944.) Ha mindehhez hozzávesszük, hogy élete utolsó, igazán termékeny szakasza az 1944–48 közötti kolozsvári professzúra ideje volt, nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy a *Bevezetés a filozófiába* is ezekben az években keletkezett. Nincs kizárva az sem, hogy a kézirat az ugyanolyan címet viselő egyetemi kurzus anyagát tartalmazza.

feszültségeire, fordulataira, valós vagy vélt inkonzisztenciáira hivatkozva igyekszik az életművet bemutatni, hanem ezt egy többé-kevésbé egységesnek ígérkező teoretikus háttérre vetítve rajzolja meg. Más szóval: előfeltevésünk az, hogy lehetséges Tavaszy filozófiájának egy olyan értelmezése is, mely a kritikai idealizmus megszabta elvi keretek közé helyezi munkásságának egészét.

Egy ilyen értelmezéskísérlet során mindenekelőtt a Tavaszy-irodalomban meglehetősen elterjedt, kronológiai alapvetésű interpretációkat igyekeztem elhárítani. Ezek az interpretációk a Tavaszy-életművet két (vagy esetenként három), szerintük jól meghatározott alkotói fázisra osztják: a kantiánus, illetve az egzisztencialista korszakra. (A hármas felosztás hívei ezek mellé, vagy még pontosabban, ezek közé felveszik az ún. dialektika-teológiai periódust is.) Ezekkel az értelmezésekkel szemben számomra sokkal alkalmasabb és célravezetőbb módszertani eljárásnak tűnt a szisztematikus filozófiai megközelítés. Ennek megfelelően egy-egy részproblémát az életmű egészéhez és nem valamely feltételezett alkotói korszakhoz viszonyítottam, s ezt az álláspontomat igyekszem majd érveimmel alátámasztani. Az előfeltevés – vagy ha úgy tetszik, a hipotézis – itt lényegében abban áll, hogy Tavaszy gondolkodásában ezeknek a kérdéseknek egységes a felvezetése, vagy legalábbis egységes az érvelő magyarázata.

Úgy gondolom, ebből a szempontból a filozófia tudományos fogalma igen alkalmas kiindulópontul szolgálhat Tavaszy filozófiájának elemzéséhez. Mint arra már utaltam, a filozófia tudományos fogalma alapvetően egy kanti–böhmi gondolatrendszerben fogant kérdéskört ölel fel, amelynek részletkérdései egyetlen pillanatig sem lépnek ki a kritikai, transzcendentális filozófia által megszabott elvi keretek közül, teljesen függetlenül attól, hogy mikor, melyik „alkotói korszakában” és éppen milyen szövegösszefüggésben tárgyalja a filozófiafogalommal kapcsolatos kérdéseit.

A filozófia tudományos fogalmára irányuló vizsgálódás ugyanakkor nem tekinthető pusztán az előbbiekben vázolt előfeltevés igazolására szolgáló, öncélú kutatásnak. *Bevezetés a filozófiába* című munkájában Tavaszy azt írja, hogy „...a filozófia problé-

mája maga a filozófia, saját fogalma”.³ Való igaz, Tavaszy a filozófia mibenlétének, tárgykörének és módszerének meghatározását – egyszóval a bölcsélet önreflexióját – tartotta bárminemű, tudományos igényű művelt filozófia alapvető feltételének. A filozófiának csak akkor lehet hitele a logikus és az erkölcsi következményeket is vállaló gondolkodás előtt, ha önmagát tudományként definiálja. Így válik aztán Tavaszynál a már-már programmá emelt tudományos filozófia alapjává a filozófiai propedeutika.

II. A filozófiáról mint tudományról

„Ha a megismerés valamely nemét *tudományként* kívánjuk előadni, akkor először pontosan meg kell tudnunk határozni azt a megkülönböztető jegyet, amelyben semmi mással nem osztozik, amely tehát e megismerésfajta *sajátossága*. Máskülönben a tudományok határai összemosódnának, és egyik tudományt sem tárgyalhatnánk saját természetének megfelelően kellő alapossággal.

E sajátosság állhat az *objektumnak*, a *megismerés forrásainak* vagy a megismerés *módjának* – legalábbis e tényezők némelyikének, ha ugyan nem mindegyikének – különbségében; először is ezen nyugszik tehát a lehetséges tudománynak és e tudomány területének eszméje.” – a „Prolegomená”-ban így jelöli ki Kant a mindenkor tudományos diszciplína paramétereit.⁴ A filozófia mint „lehető tudomány” elé állított fenti követelményeket Tavaszy is átveszi, s mindenekelőtt arra próbál válaszolni, hogy miben is ragadható meg a filozófiának mint tudománynak a sajátossága, s miként jelölhető ki helye a tudományok rendszerében. Kanttal együtt fenntartások nélkül vallja, hogy amikor filozófiával foglalkozunk, első lépésben tisztáznunk kell ennek a tudományok rendszerében elfoglalt helyét és helyzetét.

Tavaszynál az emberi értelem számára a valóság két döntő vonatkozásban jelenik meg: egyfelől mint a szükségképpeniség alatt álló természet, másfelől pedig mint a szabadság *feltételei között élő szellem*. A természettudomány világnézeti jelentősége című tanulmányában erről így ír: „...a valóságot egyrészt mint

³ Tavaszy Sándor: *Bevezetés a filozófiába*. 9. (Kézírtos hagyaték)

⁴ I. Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999, 19.

természetet, másrészt mint szellemet kell tekintetbe vennem. A természet a valóságnak az a tekintete, amely mint ellenállás és mint kiterjedtség jelenik meg, a szellem pedig az a másik tekintete, amely mint gondolkozás és mint alkotás jelentkezik.”⁵ Alább pedig ezt olvashatjuk: „A szellem világában nincs természeti értelemben vett szükségképpeniség, a szellem, igazi filozófiai értelme szerint, a szabadság feltétele alatt él. [...] A természet és a szellem, a test és a lélek egy egységbe tartoznak, de egyik sem vezethető le a másikból, mert a mi ismeretünk számára olyan minőségi különbséget mutatnak, hogy aki ezeket eltünteti, ezzel eltörli a két tudományos megismerés: a természettudományi és a szellemtudományi megismerés közötti határvonalat, s ezzel hozzájárul a tudományok határainak az összezavarásához.”⁶ Ez a Böhmtől származó gondolat azon alapul, hogy mindaz, ami a megismerővel tárgyként szembesül, tartalmilag és formailag nem más, mint éppen ennek a megismerő alanynak kivetülése, vagyis *projekciója*. A projekciók a maguk során vagy tevékenységekben, vagy alkotásokban nyilvánulnak meg: *tevékenységekként*, ha valamely szükségyszerű hatás alapján önkéntelenül keletkeznek, *alkotásokként*, ha az öntudat közvetítésével alakulnak ki. A szükségképpeniséggel végbemenő tevékenységek során az öntudat megalkotja a „tényleges való világ” képét, ami nem más, mint a világ ontológiai képe. Ezzel szemben a szabad alkotások során az öntudat projiciálóképessége megalkotja a világnak nem csupán a tényleges, hanem a minősített képét. Az utóbbinak nem a puszta tény az alapja, hanem az ítélőképességből kibontakozó, jobban mondva abban munkáló érték törvénye. Amint azt a továbbiakban látni fogjuk, Tavaszy a projekciók formáira vonatkozó felosztást teszi meg az ontológiai és axiológiai tudományok megkülönböztetésének kritériumává.

Világképünk egyik fele tehát tárgy, s erről szólhat az ontológia, azaz a „való” tana. Ám az ember világa nemcsak abból áll, amit a tárgy (a Más) szükségyszerűen hoz létre benne, hanem abból is, amit a szabad Én a „kellés” nyitotta távlatok hatására saját belső erejével alkot benne. Már itt szeretném azt jelezni, hogy

⁵ Tavaszy Sándor: *A természettudomány világnézeti jelentősége*. Szellem és Élet Könyvtára, 21. szám, Kolozsvár, 1941, 7.

⁶ Uo. 13.

ontológia és axiológia effajta megkülönböztetése válik Tavaszy nál a civilizáció és kultúra definiálásának alapjává is. Míg ugyanis a civilizációt ontológiai tényként kezeli, a kultúrában olyan lelki minőséget lát, mely a természeti szükségszerűségtől eltérően szabadságra vágyik, szabadságra, melyet az ember – egy maga formálta világban – csak az értékek segítségével képes kibontakoztatni. Ennek a gondolatnak lesz aztán máig is időszerű folyamánya, hogy a lét csak akkor válik igazi egzisztenciává, ha a „biológiai létből” átlép a célok világába.

A valóság megismerésének fenti vonatkozásai értelmében Tavaszy számára a tudományok két nagy csoportja adódik: a természettudományok és a szellemtudományok. A természettudományokon belül megkülönböztetjük a mechanikai, kémiai, biológiai tudományokat, míg a szellemtudományokon belül matematikai, nyelvészeti, történelmi, filozófiai és teológiai tudományokat.

Tavaszy itt maradéktalanul átveszi a badeni iskola s mindekelőtt Rickert felosztását, aki szintén a természettudomány és szellemtudomány közötti különbségből indul ki. *Kultúrtudomány és természettudomány* című írásában⁷ Rickert a megismerés e két módozatát az értéktételezésbeli különbségre vezeti vissza, nevezetesen arra, hogy míg a természettudományok olyan tárgyterületekkel dolgoznak, melyekre törvényeket vonatkoztatnak, addig a kultúrtudományok (szellemtudományok) olyan területeket vizsgálnak, melyekre értékek vonatkoztathatók.

Jóllehet a *Történelem és természettudomány* című strassburgi rektori beszédében Windelband is leszögezi a valóság megragadásának szellem- és természettudományos módozatait, gondolatvezetése mintha távolabb esnék a Tavaszyétól. Windelband számára ugyanis a döntő szempontot az általános és különös ellentéte jelenti. Szerinte a természettudományokban az általánosan érvényes törvényszerűségek megismeréséről van szó, és a különös csak mint valamely általános törvényszerűség speciális esete válik érdekessé. Ezek lennének az általánosító módszeren alapuló ún. nomothetikus tudományok. Velük szemben állnak a különössel mint olyannal foglalkozó történeti, vagyis az individualizáló módszert megtestesítő idiografikus tudományok.

⁷ Heinrich Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen, 1926.

Tény, hogy Rickert és Windelband lényegében közös „platformot” képviseltek a szellem- és természettudományok ügyében. Szándékuk minden bizonnyal az volt, hogy egy sajátosan, csak a történeti tudományokra jellemző kutatási módszer felmutatásával emeljék e tudományok tekintélyét. Szükség volt erre, mivel a modern filozófia fővonala – legalábbis Kantig – a matematika és a természettudományok felsőbbrendűségét hangoztatva háttérbe szorította a történeti tudományok valódi jelentőségét. Manfred Pascher igen találóan mutat rá, hogy „Windelbandnál és Rickertnél tartalmilag egy Diltheyjel szembeni alternatíva kidolgozásáról volt szó, ugyanazzal a céllal. Elsősorban Dilthey középső alkotói korszakától határolták el magukat, aki ekkor azzal kísérletezett, hogy kidolgozza a szellemtudományok egységét, mégpedig úgy, hogy visszavezesse azokat a *megértő pszichológiára* mint alaptudományra”.⁸ Ezen túlmenően azonban az is tény, hogy Tavaszty bizonyos fenntartásokkal kezelte a windelbandi felosztás lényegében módszertani jellegét, s – ami talán még lényegesebb – tudatosan fordult Rickert értéktételezésen alapuló magyarázata felé. Tavasztyt nem csupán az értékek – úgy Rickertnél, mint Windelbandnál fellelhető – univerzális érvényessége érdekelte, hanem ezek transzcendentálfilozófiai vonatkozása is. S ebben az értelemben állíthatjuk, hogy igen kedvező talajra talált Rickert filozófiájában; míg ugyanis Windelband nem teszi egyértelművé, hogy miként is lehetnek az értékek az individuális tudaton túl elhelyezkedő, ún. „normáltudat” konstitutív momentumai, addig Rickert ezeket határozottan egy transzcendentálfilozófiai keretbe állította. Belátta azt, hogy az értékelő szubjektumra való utalás nem elégséges ahhoz, hogy az értékelmélet relativisztikus következményeitől megszabaduljunk, s ezért az értékeknek a szubjektumra való vonatkozástól független értelmi tartalmat tulajdonított.

Az ekképpen kapott felfogásbeli eltérések mellett természetesen el kell fogadnunk azt, hogy a tudományok osztályozásában és a filozófiai alapvetés tekintetében Tavaszty, Windelband és Rickert ugyanazt az álláspontot képviselik. Kétségtelen, hogy mindhármodjukban közös az a felismerés, hogy szellem- és természettudományok különbségét

⁸ Manfred Pascher: *Az újkantianizmus gyakorlati filozófiája*. Latin Betűk, Debrecen, 1996, 47.

nem lehet a tárgyi oldal felől megalapozni, s hogy mindenféle előzetes materiális meghatározás nélkül, azaz teljesen formálisan kell meghatároznunk ezt a különbséget.

A filozófiai irodalom általában véve megegyezik a délnémet újkantianizmus, illetve Tavaszy filozófiájának efféle közelítésében. Ezért sem tudok szó nélkül elmenni egy olyan értelmezés mellett, mely szöges ellentétben áll az előbb elmondottakkal. Ezzel a kitérővel természetesen újra nyomatékosítani szeretném az újkantiánusoktól, valamint Tavaszytól származó gondolatok eszmei rokonságát, de ezen túlmenően a szóban forgó értelmezés bemutatása kiváló alkalmat szolgáltat a Tavaszy-féle filozófia egy igen fontos elemének kiemelésére.

Miről is van szó? Dr. Tuba Imre a *Német és magyar polgári értékfilozófia (Badeni és kolozsvári iskola)* című kandidátusi disszertációjában⁹ azt állítja, hogy sem konceptuális, sem pedig hatástörténeti összefüggésben nem mutatható ki kapcsolat a badeni és kolozsvári iskola között. „Nem igazolható az a hipotézis – írja –, hogy a badeniek a kolozsváriakra számottevő hatást gyakoroltak volna. A magyar polgári filozófia – megkésetttségénél fogva – inkább a klasszikus tradícióhoz csatlakozott.”¹⁰ Vagy más helyütt: „Nem igazolható ez a hatástörténeti összefüggés sem filológiai, sem koncepcionális értelemben. Azok az argumentációk, amelyek ennek igazolására törekednek, tévesek. Sándor Pál például a tudományelméleti probléma átvételét feltételezi, holott ez ebben az értelemben a kolozsváriaknál fel sem merül. Hanák Tibor – érzésünk szerint – későbbi fejlemények hatására minősíti őket az újkantiánusok »magyarországi leányvállalatának«. Később valóban van egy jelentős badeni hatás Magyarországon [...], de a kolozsváriaknál ez nem mutatható ki – ellenkezőleg: meglehetősen elutasítók a badeniekkel szemben. Részben magyarázza ezt, hogy míg a badeniek gondolkodása inkább problémacentrikus, addig a kolozsváriaké tradicionális-rendszerelvű, ami talán a »filozófiai megkésetttség« egyik szimptomája.”¹¹

⁹ Dr. Tuba Imre: *Német és magyar polgári értékfilozófia (Badeni és kolozsvári iskola)*. Keszthely, 1988.

¹⁰ Uo. 23.

¹¹ Uo. 19.

Ami a badeni iskola, illetve a Tavaszy filozófiája között meglévő konceptuális különbségeket illeti, túl sok hozzáfűznivalóm nincs. Éppen a tudományok osztályozása kapcsán mutattam ki egyet a minden kétséget kizáró eszmei kapcsolatok közül. Ezenkívül, amit ebben a kontextusban erősen megkérdőjelezhetek, az az, hogy miért szűkíti Tuba a kolozsvári iskola fogalmát Böhm filozófiájára? Már-már úgy tűnik, hogy nála a Böhm-tanítványok, és implicite a feltételezett kolozsvári iskola tagjai nem többek pusztán epigonoknál, akik a mester tanításait egyszerűen lemásolják: „Böhm többekre hatott, de tanítványi hűséggel kevesen csatlakoztak hozzá. A leghűségesebb tanítvány, Bartók György lényegében ismétli Böhmöt.”¹² Ilyen értelemben Tuba számára eleget az, hogy Böhm filozófiáját elszakítsa az újkantiánus hagyománytól, s már készen is áll a képlet: a kolozsvári iskola nem közelíthető a délnémet neokantianizmushoz. De mi van akkor – a használt terminológián belül maradván – az ún. „hűtlen” tanítványokkal? Azokkal, akik éppenséggel fenn-tartásokkal kezelték a böhmi rendszert, s akik sok esetben teljesen más szellemi áramlatok irányába nyitottak, mint Böhm? S akik adott esetben, mint például Tavaszy, éppen az elvitatott badeni újkantianizmusból építettek be elemeket saját filozófiájukba.

Ami a hatástörténeti vagy éppenséggel filológiai összefüggéseket illeti, egypár tényről szeretnék csupán felsorolni. 1911 és 1913 között Tavaszy Jénában, majd Berlinben tanult. A kor egyetemi szelleme alapján minden bizonnyal állíthatjuk, hogy mind jénai, mind berlini filozófiai tanulmányait egy erőteljes kantiánus, illetve újkantiánus légkör vette körül, mely – véleményünk szerint – egyáltalán nem mellékes, mondhatnánk, hogy főleg a fiatalkori művek alapvetése szempontjából elhatároló jelentőségű. Tavaszy a jénai egyetem filozófia szakán négy előadást hallgatott, ezek közül kettő a Bauché volt (*Logika, illetve Filozófia és természettudomány*);¹³ a berlini egyetemen pedig tizenegy kurzust vett fel, ezek

¹² Uo. 23.

¹³ A másik két kurzus, melyet Tavaszy látogatott: Eucken: *Übersicht über die Gesamtgeschichte der Philosophie*; Eucken: *Die leitenden Ideen der Gegenwart (Darstellung und Kritik)*.

közül hatot Cassirer (2), Simmel (2), illetve Riehl (2) tartott.¹⁴ A kurzusok témája: Cassirer – *A logika alapkérdései; A modern ismeretelmélet főbb irányjai*; Simmel – *Etika; A logika alapvetése*; Riehl – *Kant filozófiája; Kant transzcendentális dialektikája*. A tények és az árnyok, azt hiszem, már önmagukban is beszélnek. Ehhez még vegyük hozzá Tavaszty személyes feljegyzéseit, illetve az ebből az időszakból gondosan megőrzött könyvtári kártyáit, melyek azt mutatják, hogy főleg Kantot és újkantiánus műveket olvasott. (Gondolom sokatmondó, hogy a kereken 100 filozófiai tárgyú könyvtári kártya közül 33, azaz egyharmada az, amely Kant, kantiánusok, illetve neokantiánusok munkáit tartalmazza.) Milyen szerzőkről van szó? Natorp, Lotze, Rickert, Fries, Windelband, Maimon, Külpe, Paulsen, Liebmann, Troeltsch. A felsorolásból világos Tavaszty Sándor beállítottsága.

Félretéve azonban mindezeket a polémiákat, meg kell állapítanunk, hogy Tuba Imre álláspontja talán akaratlanul is tartalmaz egy előremutató hipotézist. A fentebb idézett szöveghely ugyanis a következőket mondja ki:

– egyrészt, hogy a badeniek problémacentrikusságával szemben a kolozsváriak a tradicionális-rendszerelvű gondolkodást részesítik előnyben;

– másrészt, hogy a kolozsvári iskola esetében – a korabeli európai filozófia irányaihoz és színvonalához viszonyítva – beszélhetünk a filozófiai elmaradottság, „megkésetttség” tünetéről.

Úgy vélem, hogy a problematizáló, illetve tradicionális-rendszerelvű gondolkodásmód közötti, valóban fellelhető ellentét éppen az idézett gondolatok alapján haladható meg. Kétségtelen, hogy a badeni újkantianizmusra érvényes az alapvetően problematizáló filozofálásmód. Kétségtelen az is, hogy céljuk nem egy rendszer kialakítása, hanem a kanti dualizmusok meghaladása. A badeniek Kant dilemmáival küszködnek tovább – a kanti hagyomány szellemében. Alaptörekvésük tehát az, hogy a Kant által nyitva hagyott kérdéseket újrafogalmazzák és megoldják. Ám talán éppen az elmondottakban rejlik a problematizáló és tradici-

¹⁴ A további kurzusok: Lasson: *Grundprobleme der Philosophie*; Lasson: *Logik und Erkenntnistheorie*; Rupp: *Entwicklung des menschlichen Geistes*; Frischeisen-Köhler: *Grundprobleme der Metaphysik und Religionsphilosophie*; Lasson: *Gottesbeweise*.

onális gondolkodásmód Tuba által említett ellentéte: nevezetesen abban a teljességgel triviálisnak tűnő tényben, hogy a badenieknek volt egy Kantjuk. Ha úgy tetszik, volt már egy kész, alapul szolgáló „tradicionális-rendszerelvű” filozófiájuk (német vonatkozásban itt nyilván nem csak Kantot hozhatjuk fel példának) és egy filozófiát igénylő értelmiségi közgondolkodás.

Ezzel szemben mi történik a korabeli magyar filozófiával? A filozófiai reneszánsz még éppen hogy elkezdődött, a magyar filozófiai élet tanulóéveit éli. Nincsenek rendszerei, elfogadható vagy megoldásra váró elméletei, s nincsenek a szó igazi értelmében vett filozófusai. És nem utolsósorban nincsen dinamikus, „problematizáló” filozófiai közélet. Naplójában Böhm erről a következőképpen nyilatkozik: „Teljesen a filozófiának szentelem magam [...] Dolgozni akarok. *Legyen Magyarországnak is egy önálló filozófiai rendszere, amelynek eddig hiányát érzi.*” (Kiemelés tőlem – T.M.)¹⁵ A kolozsvári iskolának egyik nemigen deklarált, ám lépten-nyomon észrevehető törekvése éppen ezeknek a filozófiai hiátusoknak a kiküszöbölése volt. Tavasz már-már programerőre látszik emelni a törekvést: meg kell teremteni a saját filozófiai rendszereket, és mindenekelőtt ki kell alakítani az ezek alapjául szolgáló filozófiai köztudatot. „...tudományos feladataink közé tartozik az a legmagasabb szintetikus munka, melyet a filozófia hivatott elvégezni. A filozófia egyetlen népközösség tudományos életére nézve sem nélkülözhető. A filozófiai végső igazolás nélkül bizonytalaná válik mindenféle szakismeret. A tudományos ismeretek egymásra vannak fundálva. Ha tehát a végső ismeretek bizonytalanok, úgy a ráépített ismeretek is bizonytalanokká válnak. A filozófia általában arra hivatott, hogy kérdésessé tegye az ismereteket, tehát továbbvigye a kérdésfeltevéseket, tehát az egész tudományosságot.

De van a filozófiának egészen sajátos erdélyi feladata is. Tisztázni kell mindenekelőtt az erdélyi filozófák gondolkodás történetét; valamint azokat a világnézeti sajátosságokat, amelyek az erdélyiséget alkotják, és azokat, amelyek az erdélyi lélek alkotásából következnek.”¹⁶

¹⁵ Böhm Károly naplójából idézi Halasy-Nagy József: *A filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991, 282.

¹⁶ Tavasz Sándor: *Az erdélyi írók munkaközössége a tudományos élet szolgálatában* (Kéziratok hagyaték).

Vajon ezekből a törekvésekből, a filozófiai megalapozás efféle követeléséből nem következik-e magától értetődően az, hogy a kolozsvári filozófus egy tradicionális-rendszerelvű filozófia mellett teszi le a voksát? S még tovább lépve ezen: vajon nem tekinthető-e tudatosnak, s mint ilyen, szándékosnak a badeniekkal való efféle szembenállás? Úgy gondolom, hogy ezekre a kérdésekre minden további nélkül igennel válaszolhatunk.

III. A filozófia felosztása

Tavaszy nál a filozófiának két fő területe van: az ismeretkritika (vagy dialektika) és a metafizika. Az ismeretkritika a kanti kérdésfelvetés eredménye és az emberi szellem megismerő tevékenységét, a „helyes” megismerés feltételeit, törvényeit, határait tárgyalja: tulajdonképpeni problémája a kategóriák kérdése. Kantot és Böhmöt követve, Tavaszzy a kategóriákat az értelem sajátját képező a priori törvényszerűségeknek tekinti, amelyek egyáltalán lehetővé teszik a tapasztalást és az igazságokra irányuló megismerést. A Kant által öntudatossá vált ismeretkritika elsőrendű fontosságát Tavaszzy abban látja, hogy ezáltal válik a filozófia igazán tudománnyá, hiszen a kritikai jelleg dönti el minden tudományban, hogy mi az igaz ismeret és mi nem. Az ismeretkritika tehát nem csak egyik ága a filozófiának, hanem minden filozófiai tanra rányomja a bélyegét, s mindenféle filozófiai tudománynak szükségképpen ismeretkritikai jelleggel is kell rendelkeznie. „A kriticismus [...] a filozófia nem egyik vagy másik irányának, mint például a Kant filozófiájának jellemvonása, hanem minden filozófiának maradandó jellemvonása.”¹⁷

A metafizika a filozófiailag vett valóság egészére vonatkozó legáltalánosabb ismereteket, a legáltalánosabb tulajdonságokat, attribútumokat tartalmazza. Definíciója szerint „...az a legmagasabb rangú tudomány, amely a megművelt, átszellemesített emberi észnek a valóság egészére vonatkozó legegyetemesebb (legszintetikusabb) ismereteit és az ebből folyó következtetéseit, mint követelményeket egy egységes rendszerbe foglaltan kifejezi.”¹⁸

¹⁷ *Bevezetés a filozófiába.* 8.

¹⁸ *Mi a filozófia?* 25.

A metafizika fontosságát Tavaszy nem annyira abban látja, hogy a metafizika a filozófiailag vett valóság legáltalánosabb elveit szögezi le, hanem abban, hogy a metafizika elvei egyben az értékes szellemiség kifejezői. Ilyen értelemben hozzá tartoznak nemcsak a logikai pontossággal megfogalmazott ismeretek, hanem az ideálok, célok, követelmények, imperativusok is. Kant minden bizonnyal ebben az értelemben mondja, hogy a filozófus nem csupán „mestere” (*Vernunftkünstler*), hanem „törvényhozója” (*Gesetzgeber*) is az emberi észnek.¹⁹ A metafizika központi problémája így nem pusztán a létező valóság vizsgálata, vagyis a szubsztancia kérdése, hanem emellett kitér a „lehetséges valóság”, az értékesség vizsgálatára is. Mint ilyen, a metafizika még tartalmazza a logikát, etikát, esztétikát és vallásfilozófiát, azaz az igazról, jóról, szépről és szentségről szóló kérdésfelvetéseket. Más szóval: a metafizika az előző fejezetben már említett ontológiai és axiológiai vonatkozás közös alapját kutatja, s ebben a végső szintézisben ragadja meg a szellem a lét értelmét és a valóság végső lényegét.

Mivel Tavaszy szerint az abszolút érték nem ragadható meg, mi csak e négy elkülönült értékdimenzió keresztül tudjuk a kellő világot tételezni. Mindazonáltal – ha Tavaszy nyomdokain járunk – az igazság, szépség, jóság és szentségesség dimenzióit mi mindig a legfőbb érték (vagyis Isten) modulusainak kell tekintsük. A kellő világ létrehozására irányuló törekvésük miatt Tavaszy ez utóbbi területeket – tehát a logikát, etikát, esztétikát és teológiát – axiológiai vagy normatív tudományoknak is nevezi, szemben az ismeretkritikával és a létező valóságra vonatkozó metafizikával. Az utóbbiak ontológiai jellegűek, azaz ténytudományok. „Az öntudatnak az általa létesített világgal szemben való magatartása vagy *ténymegállapító-ontológiai*, vagy *értékelő-axiológiai*. Az öntudat vagy úgy veszi a világot, amint az nem-tudatosan és kényszerítő módon jelentkezik, tehát amint van, vagy pedig önmagához viszonyítva, a saját értékesnek ismert szellemisége mértéke alatt minősíti, tehát veszi, amilyennek lennie kell. A filozófiai tudományok mindenikén végighúzódnak ebből a kétféle magatartásból

¹⁹ „...a filozófia az a tudomány, melynek tárgya minden ismeret viszonya az emberi ész lényegi céljaihoz (*teleologia rationis humanae*), és a filozófus nem mesteri alkalmazója, hanem törvényhozója az emberi észnek.” Lásd I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ictus Kiadó, Budapest, 1995, 627.

eredő szájak.”²⁰ Mint látható, Tavaszy már nem osztja maradéktalanul Böhm nézetét az axiológiai és ontológiai szempont radikális különválasztásáról. Tavaszy szerint nem beszélhetünk a filozófia elkülönült, tisztán axiológiai vagy ontológiai diszciplináiról, hiszen minden egyes filozófiai ismeretnek kettős vonatkozása van.

A *Mi a filozófia?* 1928-as sémájához képest a '40-es években írt *Bevezetés a filozófiába* a leírt osztályozásnak egy finomítottabb, a kor természettudományos fejlődéséhez igazodó változatát képviseli. Jóllehet a filozófiai tudományok fönt vázolt struktúrájához Tavaszy még hozzárendel bizonyos diszciplinákat, de lényegi elemeiben a korábban felvázolt képet már nem gazdagítja. Eltérő ugyanakkor a filozófiai tudományok felosztásának szempontja is: míg a *Mi a filozófia?*-ban Tavaszy ezt a felosztást az ismeretkritika és metafizika különbségére alapozza, addig a *Bevezetésben* a már említett ontológiai és axiológia meghatározottság kerül előtérbe. Azonban ez utóbbi szempont sem változtat igazából a dolgok állásán.

Kétségtelen, hogy a filozófia – de ugyanakkor a tudományok egész rendszerének – felosztásában Tavaszy sokat köszönhet a schleiermacheri elveknek. A filozófia ideája Schleiermachernél ugyanazt a három vonatkozást foglalja magában, mint a fenti séma: azaz az általánosító (= metafizika és dialektika), az idealizáló (= a lehető világ, az értékvilág tételezése) és a realizáló (= alkalmazott filozófia) tevékenységeket. Schleiermacher eszméit Tavaszy teljes mélységükben ismerte, és kétségtelenül vonzotta gondolkodásmódja. Gondolom, hogy szinte vallomásértékű, hogy a Schleiermacher filozófiájáról szóló tanulmányával pályázta meg a magántanári címet a kolozsvári teológián.²¹ Veres Ildikó igen találóan jegyzi meg, hogy végül is „Schleiermacher lesz az, akinek filozófiája új távlatokat nyit [Tavaszy] számára egyrészt Kierkegaard és ezzel együtt az egzisztencializmus felé, másrészt egy új teológiai irány, a Karl Barth nevével fémjelzett dialektika teológia felé”.²² Schleiermacher jelentőségét Tavaszy főleg abban látja,

²⁰ *Bevezetés a filozófiába*. 20.

²¹ Tavaszy Sándor: *Schleiermacher filozófiája*. Stief Jenő és tsa, Kolozsvár, 1918.

²² Veres Ildikó: *Útkeresés a filozófia és teológia között. Tavaszy Sándor munkásságának első korszaka – 1911–1920*. Református Egyház 1988, 9. sz., 198–202.

hogy ő az, aki kiaknázza Kant kérdésfelvetésének szinte minden következményét, sőt, továbbgondolta azokat. Úgy tűnik, Kantnál az érték csupán kötelező lehetőségfeltételként jelenik meg, míg Schleiermacher megvalósult tényként szemléli őket, anélkül, hogy az értéket mint lehetőségfeltételt megszüntetné. A „kell” és a „van” olyan feszültségét tudta ezzel kialakítani, amely az értékproblémát a filozófiába is, a teológiába is egyaránt beépíthetővé tette.

Ám kétségtelen, hogy a filozófia meghatározásában Tavaszy erőteljesen Böhm hatása alatt áll. A filozófia elsősorban ismeretelméleti kérdés Böhm számára is. A valóság tényei mellett jelentkezik az eszmények, a kötelességek parancsoló világa. E világban az ember a számára közvetve adott valóságot szellemi tevékenységével teszi nyilvánvalóvá, vagyis a való világ – mint az ismeret tárgya – tudati tárgy. Az emberi szellem projekciói teremtik meg a jelentéssel rendelkező való világot. A van és a kell világának kettősségét Böhmnél a fejlődés fogalma hidalja át. Értékelméletében három értékfajtról beszél: élv (érzéki), hasznosság (értelmi), önérték (abszolút érték).²³ Ezeket az értékeket a logika, az erkölcs és az esztétika világában helyezi el. Ez a világ- és tudományépítés hat elsődlegesen Tavaszyra.

Tavaszynál tehát a filozófia, mint alapvető tudomány, tárgya szerint ismeretelmélet, melynek feladata az, hogy elegendő magyarázatát adja az igazság lehetőségének. Minden igazi tudomány az ismeretelméletből eredeztetik, s minden tudományos munkának végső öntudatosítása az ismeretelmélet által történik. „A filozófia fogalmának [...] meghatározása minden ízében, egész jellemében *ismeretelméleti* természetű. A filozófiának mint pozitív tudománynak éppen ez a megkülönböztető vonása. A régebbi filozófiák mind metafizikai jellegűek voltak, abban az értelemben, hogy feltételezték mint adottságokat a különböző lényegiségeket – az Isten, a világ, a lélek, az okozatosság, a szellem vagy az anyag, a lét, a valóság stb. –, és ezek egyikébe vagy másikába belehelyezték mindazt, amit aztán azokból dedukáltak. A mai filozófia, amely igényt tart a pozitív jelzőre, ismeretelméleti jelle-

²³ Lásd még: „Az érték éppen olyan transzcendentális feltétel, mint az Én bármelyik ősi elve: a lét, vagy az okozatosság, vagy a lényeg, vagy a cselekvés stb. Az értéknek különböző fajai vannak: az élvben, vagy a haszonban, vagy a nemességben...” (*Bevezetés a filozófiába*. 21.)

gú, abban az értelemben, hogy minden általános fogalmat vagy lényegiséget először ismeretelméleti szempontból megvizsgál, s megkeresi a végső ismeretelméleti alapját és feltételeit.”²⁴

Tavaszy életművében ugyanakkor szó sincs – a fenti szöveg-hely is a ’40-es években, azaz az ún. egzisztencialista periódusban íródott – a kantiánus-ismeretelméleti vonallal való szembefordulásról. Egzisztencializmusa ugyanis nem jelenti az idealizmus elutasítását, hanem úgy tűnik, hogy a megalapozó ismeretelméletet az ontológia irányába tereli. Nem fordulatról, hanem egyfajta ontológiai *meghosszabbításról* van tehát szó. Figyelemre méltó az is, hogy Tavaszty sohasem beszél az idealizmus vagy kriticismus teljes elvetéséről, hanem csupán annak esetleges elégtelenségeiről. Egzisztencializmusát nem az ismeretelméleti álláspont felváltásaként, hanem korrekciójaként fogja fel. Az ismeretelméleti irány és az egzisztencializmus effajta összefonódására Tavaszty igen jó példát lát Heidegger műveiben, aki ugyan felhívja a figyelmet az egész embernek, az egzisztenciának az analízisére (*Existenzerhellung*), ám mindezt *a megismerés szerkezetére vonatkozó elemzés mellett*, sőt, abba ágyazva képzei el. Valamiképpen így fogható fel Tavaszty esetében is a filozófiai analízis e két típusának egymásmelletti sége. Egyébként a heideggeri fogalomhasználat Tavaszty-nál gyakorta átcsúszik a hagyományos metafizika kategória-használatába – ismét csak nem véletlenül. Valójában egy pillanattig sem akarja feladni azt a hagyományt, melyet a kanti filozófia jelentett számára. Ebben a vonatkozásban jegyzi meg Jakab András a Tavaszty Heidegger-recepciójával foglalkozó tanulmányában: Tavaszty Heideggerhez fűződő viszonyában az figyelhető meg, hogy hogyan próbálja meg összekapcsolni a heideggeri gondolatokat „egy döntő pontokban mégiscsak a hagyományos paradigmán belül maradó és ahhoz nyelvileg is még mélyen kötődő filozófiai beszédmóddal”.²⁵ Az ismeretelméleti vonal hiányát nehezményezi Tavaszty Kierkegaard-nál is, mikor azt állítja: „...Kierkegaard nagyon sokat veszített annak következtében,

²⁴ Bevezetés a filozófiába. 12.

²⁵ Jakab András: *Racionális és egzisztenciális gondolkodás. Adalékok Heidegger korai fogadtatásához a Tavaszty–Tankó vita kapcsán*. Jelenlét 1994/3., 125.

hogy Kant filozófiájával nem állott közelebbi és mélyebb ismeretségben.”²⁶

Nem beszélhetünk tehát arról, hogy a filozófiának mint tudománynak a megalapozásakor, a különböző alkotói periódusokban Tavaszty fölülbírálta volna nézeteit. Mint láttuk, egzisztencializmus ebben a tekintetben csupán annyit jelent, hogy az ismeretelméleti álláspontot ki kell egészíteni az egzisztenciális létalapnak megfelelően, vagyis az embert nem a valóságtól elszakítottan, mint a szellemi tevékenységek pusztá alanyát, hanem mint egész embert, mint testben, időben, gondban, „halálban élő” embert kell tekintetbe venni. Így jön létre aztán a filozófiai propedeutikának azon egységes képe, mely fenntartások nélkül alkalmazható Tavaszty filozófiájának egészére.

IV. A filozófia keletkezésének analitikájáról, valamint a filozófia gyakorlati hasznáról

A fentebb vázolt propedeutikai vonatkozások nem következmény nélkül valók: új megvilágításba helyezik a filozófia mibenlétének kérdését. Tavaszty témáját két szempontból közelíti meg, hiszen úgy építkezik, hogy megkülönbözteti a filozofálás elméleti és gyakorlati mozzanatát. A *Világnézeti kérdések* című kötetében²⁷ – a filozófia mindenkorai öndefiníciójához méltóan – felhívja a figyelmünket arra, hogy a világnézet az emberi önfenntartás legmagasabb rendű módja, mivel a világ átfogó szemléletére törekszik. Az ember a világnézet segítségével helyezi el magát a világmindenségben, s így, annak ellenére, hogy elméleti meggondolásokat tartalmaz, a világnézet – a szó pragmatikai értelmében – gyakorlati érdekből születik. A gyakorlati szempont, azaz a világhoz való bármiféle viszonyulás mindenkiben meglehet, ám az ezt hordozó elméleti vonatkozás nem. A filozófia tehát „éppúgy teoretikus, mint praktikus magatartás, amelyek a legfőbb kölcsönviszonyban vannak egymással, úgyannyira, hogy a teoretikus megismerést megelőzi és követi a világ praktikus alakítása, és

²⁶ Tavaszty Sándor: *Kierkegaard személyisége és gondolkozása*. Minerva, Cluj-Kolozsvár, 1930, 11.

²⁷ Tavaszty Sándor: *Világnézeti kérdések*. Füssy József Könyvnyomdája, Turda-Torda, 1925.

viszont, a praktikus alakítás és alkotás mindig kapcsolatos a teoretikus megismeréssel”.²⁸

A pragmatikus mozzanat alapja a *bizonyosság*. A szó hagyományos értelmében ez nem „igazság”, mivel megragadása lehetetlen kizárólag racionális úton, és van benne valami, amit csupán átélni tud a lélek. A bizonyosság nem értelmi ismeret, hanem olyan tudás, amely közvetlenül a tapasztalatból keletkezik s jórészt tényeket tartalmaz. Tavaszynál a tény az, ami szükségképpeniséggel jelenik meg az öntudat előtt, ám se meg nem ismerhető, se meg nem érthető, hanem csupán tapasztalható. *A tény tehát a tapasztalat fogalmához kapcsolódik*, s ez utóbbi kiterjedési körét követi. Tényeket szolgáltat a belső hittapasztalás is, és ennek a bevonásával Tavaszgy egy olyan horizontot nyit meg, mely rávilágít a „tény” kettősségére: objektív és hitbéli módjára.

Nem újkeletű dolog a filozófiában a tény objektív/dologi és eszmei/hitbéli mozzanatainak kiemelése, és nem ismeretlenek azok az irányzatok és viták sem, amelyek fellobbantak ezzel kapcsolatban. Tavaszgy tényfogalma minden kétséget kizáróan a kanti ismeretelméletben, mégpedig abban az elvben keresendő, miszerint *a tény a transzcendentális szubjektum kisugárzásának az eredménye*. A tapasztalat, s ezzel együtt a tény is, csak akkor lehetséges, ha az értelem empirikus szintézise az észben lakozó eszmék alá rendelődik, hiszen – Kant szerint – csak így magyarázható meg a tapasztalati világ egysége. Az érzékelés szemléleti formái, az értelem fogalmai és alaptételei, az eszmék teszik lehetővé a tapasztalatnak a megismerés elméleti céljaként felfogott egységét és teljességét. Ennek az egységnek a végső transzcendentális feltételét nevezi aztán Kant a transzcendentális appercepció eredendő szintézisének, azaz transzcendentális szubjektumnak. Ez az Én a tapasztalat egészének, az érzékelés, az értelem és az ész transzcendentális funkciói közötti eredendő szintézisnek a feltétele.

Tavaszynál a bizonyosság és az ezt alkotó tények átélésszerű felfogása azonban óhatatlanul a szubjektum körébe utalja a bizonyosságot, s azt eredményezi, hogy a bizonyosság csupán azokra nézve indokolt, akiké. Ezt elkerülendő pontosít aztán Tavaszgy: a bizonyosság a tudományosan indokolt igazság közvetítésével

²⁸ Tavaszgy Sándor: *Erdélyi szellemi életünk két döntő kérdése*. Lapkiadó R.T., Cluj-Kolozsvár, 1928, 8.

válik általános érvényűvé. Így aztán a bizonyosságra vonatkozóan is érvényesíthetőnek látszik a fent említett kettősség: létezik egy, úgymond intuitív bizonyosság, mely a szubjektum átélésének az eredménye, valamint létezik egy valamiféle verifikáción alapuló általános igazság. Az igazság ez utóbbi fogalmától a filozófiai rendszerig vezető lépést pedig az teszi lehetővé, hogy az így megalapozott igazságok majdhogynem szükségszerűen rendszert alkotnak. Az „öntét” mechanizmusának köszönhetően ugyanis „a valóság és az emberi ész fölött ugyanaz a logosz uralkodik, tehát a valóság és az emberi ész logikája, az emberi határának mértékéig, azonosak. Az abszolút ész ugyanazt a törvényszerűséget érvényesíti a világban és az emberi észben”.²⁹

A rendszeresség a filozófiában az ész egységének a kifejezése, s ekképpen potenciálisan minden emberi szellem sajátja. Így magyarázható aztán Tavaszynak az állítása is, hogy a világnézet mint adottság, vagy inkább földadottság, minden emberben megvan. Földadottságon ugyanis azt a tulajdonságot értjük, amelynek meg *kell* valósulnia, egyfelől az egyetemes elvek alapján, másfelől pedig a rendszer logikai formájának ösztönzésére. A rendszer ad formát az ismereteknek, s általa illeszkednek az ismeretek az Egészbe. Az igazságok Egésszé rendeződésének voltaképpen, mondhatni alapfeltétele Tavaszynál az abszolút igazság. „Van az igazság és vannak az igazságok. Az igazság az egész egyetemes valóság ősjelentésének eszményi képe, az igazságok az örök, feltétlen igazság szétsugárzásai.”³⁰ Teológus-filozófusról lévén szó, szinte magától értetődik, hogy mi is az abszolút igazság: maga Isten.

A bizonyosságok az emberre, a világra és az Istenre vonatkoznak, s itt megint *A tiszta ész kritikájára* kell utalnunk. Kantnál az ész a priori eszméi ugyanis – melyek révén az ész az értelem tapasztalati szintéziseit a tapasztalati világra való tekintettel elrendezi – éppen az ember–világ–Isten hármasság szerint tagolódnak:

²⁹ *Mi a filozófia?* 38. Az *öntét* Böhm számára azt a tényt jelenti, hogy a szellem minden funkciója révén „önmagát tételezi”, azaz vetíti ki a világba. Így minden valóság lényegében öntét. A szellemnek mint öntétnek Kantból és Leibnizből sarjadó igen termékeny gondolatát Tavaszty is átvette.

³⁰ *Világnézeti kérdések.* 38.

a *világ* nem más, mint a külső tapasztalat teljességének az eszméje, az *ember* (Kant a lélek szót használja) a belső tapasztalat teljességének vonatkozási pontját jelentő eszme, míg *Isten* a teljesség mint teljesség vonatkozási pontjának eszméje. Látható tehát, hogy ez esetben is egy kantianus gondolatról van szó.

A bizonyosságok a filozófiában egyfajta dialektikát hoznak létre: „...minden világnézetté kifejlett bizonyosság vagy támadó, vagy védekező, tehát mindig felszínre hozza a maga ellentétes bizonyosságokból kifejlett világnézeti párját.”³¹ A filozofáló tevékenység tehát alaptermészeténél fogva dialektikai jellegű. Ez azt jelenti, hogy a filozofáló ember, belső feszültségénél fogva, a folytonos kérdezés és felelés, az újrakérdezés és újrafelelés által „mindig továbbtal és mindig vissza, folytonosan ostromolja a lét eredetének, a létezés alapjának, a valóság természetének, a világ jelentésének, az élet értelmének nagy kérdéseit. Így jön létre a lét és a valóság lehetséges ismereti képe, de mindig a folytonos újrakérdezés és megújulás nagy folyamatában”.³²

A bizonyosságok létrejötte, illetve ezek dialektikája képezik tehát a világnézet keletkezésének analitikus struktúráját. A filozófiai tapasztalatnak a „konkrét” létrejötte mellett azonban Tavaszy hangsúlyozza, hogy a világnézet megvalósulását csak *alapfeltétele* teszi lehetségessé, s ez utóbbi nem más, mint az emberi szellem transzcendentális alkata, vagyis az a tézis, hogy minden megismerés alapját, így a filozófiáét is az emberi szellemben létező, nem tanult transzcendentális tényezők képezik.

*

A fentiekben megkíséreltük leírni a filozófiának mint világnézetnek a „pragmatikai” vonatkozását. Láttuk, hogy ez lényegében azt a gyakorlati érdeket jelenti, amely segítségével az ember képes viszonyulni a világhoz s ezáltal el tudja helyezni magát benne. Tavaszy emberszeretetére vall, hogy szerinte a világnézet gyakorlati mozzanata mindenki számára elérhető. Ámde vizsgáljuk meg, hogy miben is áll a filozófia csupán „kimagasló egyéni-sége birtokaként” elgondolt, elméleti vetülete.

³¹ Uo. 9.

³² Uo.

Ebben a tekintetben Tavaszy kiindulópontja éppen a filozófia alapkérdése: mi az egyetemes valóság és milyen viszonyban vagyok vele? A kérdést úgy is fel lehet tenni (és fel is teszi a szerző): mi a valóság és milyen viszonyban van az igazsággal, vagy fordítva: mi az igazság és milyen viszonyban van a valósággal? A valóság egészének vizsgálata ontológiai magatartás, az igazság vizsgálata pedig axiológiai. A valóság adott, az igazság követelmény; előbbi akkor valós, ha megfelel az igazságnak, utóbbi csak akkor érdemli meg a nevét, ha megfelel a valóságnak.

A kolozsvári filozófus szerint a filozófia történetében az alapkérdésre adott válaszok voltaképpen két irányzatra, két típusra vezethetők vissza: a naturalizmusra és az idealizmusra. A naturalizmus szerint a valóság lényege az, ami az érzéki természet körébe tartozik, s így az ember, minden igényével együtt, ennek az érzéki természetnek a tagja. Tavaszy azonban – mint ahogy ezt már többször is hangsúlyoztuk – az idealizmus álláspontjára helyezkedik, és elveti a naturalista felfogás bármiféle változatát (materializmus, monizmus, szenzualizmus, pozitivizmus stb.). Meghatározásában a filozófia az egyetemes valóság végső elveinek tudománya, ami ugyan nem túl eredeti meghatározás, ám Platóntól errefelé az vesse rá az első követ, aki... Ebben az értelmezésben a végső elveken (princípiumokon) a valóságot meghatározó és kifejező gondolatokat vagy ítéleteket kell érteni. „A filozófia a gondolkozó és megismerő szellem valóságát és az egyetemes valóság igazságát kifejező és meghatározó végső elvek legmagasabb reflexiófokról alkotott tudománya.”³³ Tavaszy idealizmusa ekképpen a legmagasabb reflexió elvének posztulálásával teljesedik ki: az emberi öntudat legfőbb kiváltsága, hogy képes önmagára reflektálni. Az a filozófiai gondolkodás, amely az egész valóság megragadására törekszik, a valóságot, melybe önmaga is beletartozik, csak úgy teheti gondolkodása tárgyává, ha fölébe emelkedik annak, ha az öntudat a legmagasabb reflexiófokot tudja megvalósítani. A gondolkodás megismerése a valóság megismerése is egyben, hiszen – mint láttuk – a valóság és az emberi ész fölött ugyanaz a logosz uralkodik, a valóság és az emberi ész logikája ugyanaz. Más szóval: a filozófáló ember saját felépítéséből, ismeretanyagából, megismerő képességéből jut el arra a köz-

³³ *Mi a filozófia?* 21.

ponti gondolatra, amelyre és amely köré elhelyezi a világ egészéről alkotott ítéleteit és következtetéseit. Ebből az elvből származik aztán Tavaszgy filozófiájában az öntudat tárgyalásának elsőrendű fontossága.

Mi következik számunkra a filozófia e kettős meghatározásából? Mindenekelőtt álljon itt egy definíció: „A világnézet alatt az embernek a világgal, és pedig annak emberileg tapasztalható tényeivel szemben elfoglalt, egységes szempont alatt, egyetemes koncepciókban megállapított állásfoglalását értjük, amely teoretikus meggondolásból, *de praktikus érdekből támad* [kiemelés tőlem – T.M.], hogy ideális biztosítékot szolgáltatson az életfolytatásnak. Tehát minden világnézet tényítéleteken mozgó értékelés – az emberi élet legmagasabb érdekei és igényei szempontjából.”³⁴ A filozófia mögött tehát, bár elméleti meggondolásból születik, mindig valami gyakorlati érdek áll; ez az érdek pedig magának a filozófiának a természetéből következik, hiszen Tavaszgy definíciója szerint a filozófia az élet fenntartásának alapvető biztosítója. Az elméleti meggondolásokból világnézet csak akkor lesz, ha a praxist szolgáló és motiváló érzések és érdekek adódnak hozzá, s ekképpen befolyásolják a világról alkotott elméleti felfogásunkat. A filozófia kettőssége tehát abban áll, hogy – az elméleti meggondolások következtében – ontológiai ítéleteket foglal magában, ám ugyanakkor – a praxis szempontjából – értékítéletek rendszere. Minden filozófia nemcsak egy tudományosan megállapított ítéletrendszer, hanem egyben a világ megítélése, azaz öntudatos, értékelő magatartás az „életvilággal” szemben.

V. A filozófia módszeréről

A filozófiai ismeret tehát az általánost fejezi ki, s fő célja az egyetemes egészbe való beilleszkedés. Teszi ezt úgy, hogy semmiféle utilitarisztikus célja nincs, hanem érdekmentes, öncélú ismeretként jelenik meg. A filozófiai tudás hatalma ugyanis nem hasznosságában áll, hanem abban, hogy általa szabadul fel az emberi szellem az ösztönök befolyása alól, általa válik „szuverén úrrá” önmaga felett. A filozófia még akkor is megőrzi érdekmentes

³⁴ Tavaszgy Sándor: *Az újkori világnézeti harcok története és kritikája* (Kéziratot hagyaték). 2.

jelleget, amikor a gyakorlati élet kérdéseire irányul, s így a gyakorlati életről alkotott ismeretei is elméleti jellegűek. A *philosophia practica* – mondja Tavaszy – a hasznosság és az érdekmentesség kibékíthetetlen ellentétét foglalja magában.

A filozófiai ismeret milyensége a filozófia módszeréből következik. Sőt: Tavaszy nál az ismeret annyira a módszertől függ, hogy lényegében ez eredményezi a filozófiát mint tudományt. Böhm hatása itt nyilvánvaló, aki szintén azt vallja, hogy a filozófia lényege nem annyira tárgyában, hanem módszerében rejlik. Tavaszy nál, akárcsak Kantnál, a filozófia módszere a transzcendentális módszer³⁵, vagyis az az eljárás, amely a valóságra vonatkozó közvetlen ismereteken túllépve, ezeknek feltételeit mint a priori ismereteket kutatja. A transzcendentális módszer nem az empiriára irányul, hiszen az öntudat reflexióképességénél fogva a tapasztalat fölé emelkedik, s keresi az öntudat azon általános elveit, tevékenységeit, melyek a szellem által képzett valóság alapjait jelentik. Alkalmazásának köre igen nagy – egyfelől a filozófiára, mint tiszta ismeretelméletre, másfelől a logikára, esztétikára, etikára és lélektanra is kiterjed. Célja: a mindenkiben általános emberi Én kialakítása, illetve a tudományos öntudat felmutatása. A transzcendentális módszer előfeltételezi a transzcendentális álláspontot, azaz az öntudatnak az ismerettel szemben való transzcendentális viszonyát. A módszernek három lépése van:

a) Az első a *jelentéstani elemzés* – az ismeret alapja a jelentés, s így ha ezt tesszük meg a kutatás tárgyául, eljutunk a megismerés feltételeihez. Itt a jelentések nem mint folyamatok, hanem mint az öntudat előtt megjelenő képek szerepelnek, az elemzés pedig azt vizsgálja, hogy valamely kép (illetve az őt előállító aktus) mit jelent az öntudatra nézve. A jelentéstani elemzés effajta gondolata elsősorban Böhm hatására utal (jóllehet helyenként Bolzano logikai objektivizmusának jegyei is felfedezhetők); Böhm szerint ugyanis ez az a megismerésbeli funkció, melynek alapján kiderül, hogy milyen feltételek voltak szükségesek az ismeret kialakulásá-

³⁵ Tavaszy is különbséget tesz a *transzcendens* és *transzcendentális* fogalmai között. Előbbi természetfelettit, világfelettit jelent, s mint ilyen, csak a hit útján ragadható meg. Ezzel szemben transzcendentális az, ami tapasztalatfeletti, de nem világfeletti, hanem immanens és tudományos úton megragadható.

hoz. Akárcsak Böhm, Tavaszy is úgy véli, hogy a jelentéstani elemzés kiindulási pontja az öntudat általános jelentésként felfogott közvetlen adata.

b) A második lépés a *redukció* – a tapasztalatból kiindulva jut el az ismeret eredetéig, célja azonban szintén az ismeret feltételeinek az igazolása. Alapja tehát mindig valamely konkrét tény, amelytől addig halad visszafelé, amíg az ismeret végső tényezőihez, vagyis az azt kifejező logikai princípiumokhoz el nem jut.

c) A harmadik lépés az *intuitív szerkesztés* – a fenti két eljárás eredményeként kapott ismeretelméleti feltételeket belehelyezi az Egészről alkotott világkép összefüggésébe. Lényegében ez olyan, mint egy művészi összefoglaló tevékenység, mely az alkotó folyamat egészére irányul, azaz az ismerési világot alkotó tevékenység egész belső szerkezetét állapítja meg, ha kell, metafizikai konstrukciók segítségével.³⁶

De honnan ered a transzcendentális módszer objektivitása, ha – amint azt a fentiekben láttuk – mindig az Én adatából indul ki? Tavaszy szerint az objektivitás biztosítéka az, hogy a módszer mindig a jelentés lényegének meg nem változtatható, a tapasztalatot megelőző, mindenkinél azonos és szükségképpen vonásait vizsgálja. Ezek a vonások adnak ugyanis a jelentésnek egyetemes objektív jelleget, s így ezek feltárásának lehetősége biztosítja a transzcendentális módszer objektivitását.

A transzcendentális módszer kiterjed a szellemi élet egészére, mivel nemcsak a megismerés, hanem az erkölcsi cselekvés és művészi alkotás feltételeit is kutatja. „Amint a tapasztalás vagy az ismerés nem esetlegesen megy végbe, hanem eleve meghatározott elvek és szabályok szerint, éppen úgy az erkölcsi cselekvésnek is megvannak az ősi feltételei, valamint a művészeti szemléletnek és alkotásnak is.”³⁷

³⁶ A filozófia és művészet közötti analógia több helyen megjelenik Tavaszynál, s minden bizonnyal Schleiermachertől származik.

³⁷ Bevezetés. 14.

VI. Történelem, kultúra, erkölcsi törvény

A transzcendentalitás Tavaszynál nem csupán a tudat egészét öleli fel, hanem az emberiség egész életét, történelmét is. Innen adódik, hogy az ismeretelmélet kapcsán még egy, látszólag nem gnoszeológiai kérdésre kell kitérnünk: a történelemfilozófiára. Tavaszy ugyanis a történelmet, vagy ahogyan ő nevezi, „az emberiség életét” is az ismeretelmélet doméniumába utalja. Az „emberiség életének” ismeretelmélete a „Geschichtslogik”, vagyis a történelem logikai törvényeinek a kutatása. A „Geschichtslogik” alapja a *történelmi tendencia* elve, ami nem más, mint az emberi szellem teljességre, halhatatlanságra törő önállítása: „...az önállítást, határt nem ismervén, készíti a társadalomban élő egyest projekciói [az Én tevékenységei és képei] és prolongációi [a projekció élete a szellem belső határain túl, azaz a projekció társadalmiasítása] biztosítására, tehát megélt élettartalmának mások számára és más időkre való fenntartására.”³⁸ Az emberiség életének, történelmének összefüggése a történelmi tendencián, a történelmi tendencia a prolongáción, a prolongáció pedig az emberi szellem alaptevékenységén, az önállításon (projekción) alapul. Ezek képezik tehát a történelem alapvető feltételeit, s már ebből is látható, hogy mennyire összefonódik a történelem az ismeretelmélettel.

A történelmen egy univerzális jelentés húzódik végig, amely az okozati összefüggés és a célszerűség fogalmával ragadható meg, s amely ekképpen a történelmi fejlődést feltételezi. Az ontológiai és axiológiai irányú ismeretelmélet különválasztásából azonban már tudjuk, hogy az ontológiai tények egyszerű tudomásulvétele mellett az emberi élet egyik alapfunkciója az értékelés. Ennek megfelelően a történelemben sem csupán ontológiai síkon realizálódik a fejlődés, hanem axiológiai vonatkozásban is. Mi több, Tavaszy szerint az emberiség élete csak akkor válik történetivé, mikor a reflexió megtörtént és megkezdődik az értékelés, a célkitűzés, az ideálalkotás. „Az emberiség életéről [a történelemről – T.M.] tehát egész határozottan csak akkor lehet beszélni, s attól a pillanattól, amikor az ember élete átlendült a pusztán ontológiai, egzisztenciális síkból a célok világába – Kant-

³⁸ Tavaszy Sándor: *Az emberiség életének filozófiája*. Budapest, 1917, 6. (Különlenyomat a *Protestáns Szemle* 1917/7–8. számából)

tal szólva –, a kell, az ideál hemiszférájába.”³⁹ A történelmi fejlődés ontológiai síkban csupán a civilizáció fogalmában tárgyasul; a való és kellő világ szembeállításával azonban az értékelés magának a kultúrának a letéteményese.

Ahhoz, hogy megértsük, miként valósul meg a történelmi fejlődés a kultúrában, értelmeznünk kell magának a kultúrának a fogalmát. Tavaszy mindenekelőtt a kultúra és a civilizáció fogalmi között tesz különbséget, kiemelve, hogy bár mindkettő a természet fölötti uralmat szolgálja, eltérésük lényegét érintő: míg a civilizáció a külső világ fölötti hatalomra, addig a kultúra emberi természetünk fölötti uralomra vonatkozik. Kettejük viszonyában a primátus mindenképpen a kultúráé, hiszen benne minőségi, értékességi szempontok érvényesülnek, szemben a civilizációval, amely mennyiségi-utilitarista elvek befolyása alatt áll. Ebben a viszonyban a civilizáció a kultúra eszközeként, a kultúra a civilizáció céljaként jelenik meg. „A civilizáció tehát még nem kultúra, nem is lesz belőle sohasem kultúra, hanem csak a kultúra eszköze, tehát a szolgálja, a kultúra ennél fogva célja a civilizációnak.”⁴⁰ A civilizációnak értelmet, s ennél fogva tartalmat csak a kultúra adhat.

A kultúra éltető elve az eszmény, pontosabban az igazság, a jószág és a szépség értékeszménye. Ekképpen a kultúra fogalma három tényezőt foglal magában: a tudományt, az erkölcsi akaratot és a művészetet. A kultúra csak akkor lehet teljes, ha e három tényező egyformán fejlett és egymással összhangban van; akár-melyik egyoldalú érvényesülése a kultúra egységét és egyensúlyát veszélyezteti. Tavasz a harmónia megteremtésében különleges – mondhatni erkölcsi – szerepet szán a filozófiának: „A kultúra végeredményben értékek rendszere és értékek megvalósítása, az értékek jelentésének és azok valószínűsítésének kérdésével csak a filozófia foglalkozik, tehát a filozófia van hivatva arra, hogy a kultúrának az igazi vigyázója és irányítója legyen. A filozófiai kritika arra van hivatva, hogy a kulturális tevékenységben és a kultúra rendszerében jelentkező minden egyoldalúsággal szemben kritikát gyakoroljon és utat mutasson a nemes szellemű kultúra felé.”⁴¹

³⁹ Uo. 10.

⁴⁰ *Bevezetés a filozófiába.* 29.

⁴¹ Uo. 31.

Látjuk tehát, hogy az értékelés, a való és kellő világ szembeállítására révén a történelem menete erkölcsi elv befolyása alatt áll. Hogy miért éppen a morális törvény az, amely a történelem folyásának feltétele? „Mivel a kultúrát hordozó önértékű személyek egymás intencióit, kihatásait, projekcióit találják egymással szemben, a köztük fennálló viszony gyakorlati, etikai viszonyná válik. Az emberiség életében már emberi mivoltuknál fogva önértékű személyek állanak egymással szemben. A prolongációk síkja közös lévén, harc fejlődik ki köztük, amely harc azonban nem »mechanikai dulakodás«, hanem »etikai harc«.”⁴² Tavaszy szerint e „harc” normatív törvényei erkölcsiek. Az emberi értékelés három formája (logikai, erkölcsi, esztétikai) közül tehát, a történelmi fejlődés szempontjából, az erkölcsi értékelésnek van kiemelt jelentősége, hiszen ez teszi lehetővé a szabadságra és a teljességre való törekvést. Míg a logikum működése szigorú törvényszerűségeket feltételez, addig az erkölcs, vagyis a gyakorlat szférája a szabadságra és teljességre való törekvésen nyugszik. Az erkölcsi törvény, annak ellenére, hogy alapvetően az emberi szellem törvénye, túlnő az embernél, s az egész történelemnek irányítójává, „nemtudatosává” válik. „Ami a transzcendentális törvény a tényleges ismerésre nézve, s amilyen lehetségesítő feltételek a transzcendentális kategóriák az empirikus megismerésben, mint egy életnyilatkozatban, ugyanolyan lehetségesítő feltétele az emberiség egész életének az erkölcsi törvény. Ha a transzcendentális jelző nem lenne lefoglalva már a megismerést lehetségesítő tények számára, az erkölcsi törvényt méltán nevezhetnénk az emberiség élete transzcendentális törvényének.”⁴³

Az abszolút érték, amely nem más, mint az abszolút valóság, az erkölcs révén nő túl az embernél. Ám mivel a történelmi fejlődés a kultúrában tárggyiasul, ezért az Abszolútum kijelentésének hordozója a kultúra, ami által az Abszolútum jut közel hozzánk.

Ezzel a gondolatmenettel Tavaszy szervesen illeszkedik abba a század eleji kultúrtörténeti irányzatba, amely nem annyira magának a történelemnek a folyamatát, mint inkább megismerhetőségének feltételeit kívánja tisztázni, s amely – ekképpen – elsősorban a történetírás ismeretelmétét, illetve logikáját próbálja meg-

⁴² Az emberiség életének filozófiája. 14.

⁴³ Uo. 16

ragadni. A történetfilozófia effajta megközelítését Georg Simmel a következőképpen fogalmazta meg: „...a szellemi létezés képét is – amelyet történelemnek nevezünk – a pusztán számára, vagyis a megismerő számára érvényes kategóriák révén, szuverén módon maga a szellem formálja. Az embert, akit megismerünk, a természet és a történelem teremti; de fordítva is: az ember, aki megismer, teremti a természetet és a történelmet. A szellemi valóság tudatosuló formája, amely mint történelmet bocsátja ki magából az egyes éneket, maga is csak a megformáló én által jön létre.”⁴⁴ Habár Simmel is hangsúlyozza a kultúrformák értékmegvalósító és értékőrző szerepét, Tavaszy történelem-ismeretelméletének axiológiai mozzanata az irányzat másik képviselőjétől, Heinrich Rickerttől származik: „...feladatunk, hogy a *ténylegesen fennálló történettudomány logikai struktúráját megértsük, hogy e történettudomány értékre vonatkozó és individualizáló módszerét (ahogy az a valóságban realizálódik) leírjuk.*”⁴⁵ Ám ahol a történeti világot valamilyen törvény fogja egybe, ahol azt az új létrejöttére tekintettel tagolja és haladásként jelöli, ott a törvény sohasem lehet természettörvény. A törvény Tavaszy számára is valójában értékformula, amely megmutatja azt, aminek lennie kell, azaz az abszolút eszményt tételezi.

*

Tavaszy Sándor nem alkotott a szó igazi értelmében vett rendszeres filozófiát vagy akár filozófiai rendszert. Gondolatvilága szétszórta, különböző élmények, hatások, érdeklődési területek vagy akár közéleti/történelmi történések mentén bontakozott ki, s ezeknek kapcsán fejtette ki mindazt, amit ma filozófiájában *pozitívként*, vagyis önálló filozófiaként értékelünk. Előszavunk (és egyben kötetünk is) eme igen gazdag és szerteágazó filozófiai életmű kis részének bemutatására törekedett, a filozófiai propedeutikában jelölve meg a vizsgálódások területét. Úgy gondoljuk azonban, hogy már ezek a bevezető jellegű fejtegetések is

⁴⁴ Georg Simmel: *A történetfilozófia problémái. Ismeretelméleti tanulmány.* In: *Ész, élet, egzisztencia.* Pro Philosophia Szegediensi, Szeged, IV/1992, 232.

⁴⁵ Heinrich Rickert: *A történetfilozófia problémái.* Uo. 164.

betekintést nyújtanak abba az igen termékeny és érzékeny gondolatvilágba, mely a kolozsvári filozófus sajátja. Tudjuk ugyanakkor, hogy éppen filozófiájának a válogatott szövegekből is kitűnő „rendszerelensége” az, mely saját jeggyel, egyéni jelleggel ruházza fel Tavaszy filozófiáját. Korának szellemi, társadalmi, egyházi, politikai valósága által felvetett problémákra mindig igyekezett megkeresni a legmegfelelőbb válaszokat, s e válaszkeresés során egy olyan eklektikus, ámde sajátosan erdélyi filozófiát hozott létre, mely végeredményben nem tekinthető egyetlen kitüntetett filozófiai irányzat folyományának sem.

A világnézetről

A világnézet belső képe

Az embert szellemisége belső szükségképpeniséggel hajtja világnézet-alkotásra. Az öntudatra ébredt ember a lét küzdelmeiben. legjobb erőit a világnézetért való harcban emésztette és emészti fel. A *hiányérzet* oly fokozott mértékben egyetlen téren sem emészti az emberi lelket, mint a világnézeti élet terén. Az öntudatra ébredt emberi lélek tele van bizonytalansággal, határozatlansággal, hányattatásokkal, ellentmondásokkal mindaddig, amíg a világnézeti orientáció terén meg nem találja a maga legsajátosabb, egyéni sarkpontjait, mint a delejtű, s azokban meg nem nyugszik. Ezek szerint azt mondhatjuk, egészen tömör definícióban, hogy *a világnézet az ember önfenntartásának a legmagasabb rendű módja.*

Az önfenntartás legalantasabb módjai a táplálkozás és az öltözködés. Magasabb rendűek a szociális élet különböző alakulatai, továbbá az egyes jelenségeken megakadt gondolkodás, amely a fizikai önfenntartás számára utakat jelöl ki, eszközöket alkot. A világnézet azért a legmagasabb rendű módja az önfenntartásnak, mert *nem akad fenn az egyes,* az egymástól elkülönült jelenségeken, dolgokon, hanem a világnak átfogó szemléletére tör. A világnézetben az ember a lét legbensőbb, titokzatos mélységeiből támadt igényeit elégíti ki, amikor a kenyér, a ruha, a társulás szükségletein túl az univerzumban való helyét, jelentőségét és célját akarja *átfogó szemlélettel* megragadni. A világnézet-alkotásban az ember az örökkévalósággal, a kozmossszal küzd, hogy ezekkel a végső hatalmakkal szemben meg tudjon állani, hogy ezeknek roppant súlya alól felszabaduljon s magát a végső lehetőségekkel szemben *biztosított*nak érezze. A világnézet-alkotásban tehát az igazán „emberre” lett ember igazi „emberi” hiányai, szükségletei, törekvései, vágyai, céljai és erői mutatkoznak meg. A világnézetért való küszködésben az egyes szükségleteken túlment, a *teljességre* áhítozó ember ütközik ki.

Ezek szerint világnézet alatt – tulajdonképpeni értelemben – a világnak nem akármilyen szemléletét értjük, hanem csak egységes szemléletét, amely központi gondolatba fogja, egyetemes koncepciókban fejezi ki a világról való felfogást. Ebből pedig tovább az következik, hogy nem minden világfelfogás és életszabálygyűjtemény érdemli meg igazán a „világnézet” nevet, hanem csak a *teoretikus meggondolásból* támadt világnézet érdemes erre a névre. Ha pedig még tovább elemezzük a világnézet fogalmát, azt találjuk, hogy igaz ugyan, hogy *teoretikus meggondolásból támad, de nem teoretikus érdekből*, hanem, amint az kiindulási pontunkból következik, a világnézet „*praktikus*” érdekből születik.

A világnézet a logika „gyémántszálain” haladó teoretikus meggondolások útján alakul ki, de a magasabb rendű „praktikus” életre készítető érzések és élmények befolyásolják, azok motiválják. Minden világnézet tehát bírálható logikai szempontból, hogy mennyire ellentmondásmentes, és bírálható praktikus szempontból, hogy milyen *lelkület* lüktet és inspirálja a teoretikus végiggondolásokat. E kettős szempont alkalmazása pedig azt mondja nekünk, hogy nyomorult minden olyan világnézet, amely mögött ott nem él egy magasabb rendű élet utáni vágy, amely tehát csak arra törekszik, hogy olyan, amilyen logikával ellentmondás nélküli képet alkosson a világról. Az ilyen világnézet nem számol azzal a *ténnyel*, hogy az emberi lélekben *ősi igények* élnek, amelyek *közvetlen* erővel sürgetik, hogy a világrend tényein állva meglessük és világnézetünkben kiépítsük azokat a világ és az élet alapjaiban élő tendenciákat, amelyek kétségtelenül igazolják az érzékifizikai lét és korlátai között is egy magasabb rendű szellemi világ és egy nemesebb élet boldog lehetőségét. Ha ennek a világnak és életnek lehetősége nem állana fenn, akkor kétségbe kellene esnünk, nemcsak a jelenvaló világban, a nagy katasztrófák e korszakában, de minden más és jobb körülmények között is, az emberi élet nagy nyomorúságán. Hogy a jelenvaló világ világnézetei nélkülözök a magasba lendítő lelkületet, jelzik a ma uralkodó világnézetek nyomában járó nagy lelki nyomorúságok, az a rettentő sívárság, amely a modern ember tettein, magatartásán és életén oly fájdalmasan előmlik.

Valójában tehát csak az az igazi világnézet, amely nagy lelkesedésből született, s amely nagy lelkesedéssel ragad az életfolytatás ideális kialakítására. Ezért az igazi nagy világnézetek azok,

amelyek a vallásos élmények forró, formáló atmoszférájából vagy az erkölcsi élet eszményi indításaiból származnak. Igazi nagy világnézetek az érzékiség salakos, tisztátalan világából sohaszülettek, mert lényegük egyenesen ellentmond az ilyen világnak.

Még egyet kell a világnézet fogalma teljességéhez megállapítanunk. Azt mégpedig, hogy a világnézet, éppen azért, mert a teoretikus meggondolások processzusában születik, nem mindenkinek lehet a birtoka. A lelkület a motiválója és a tartalma, de teória a formája. *A lelkület mindenkinek a birtoka lehet, de a teória nem.* Éppen ezért a világnézet az intellektuális erő egy bizonyos *fokától, kultivációjától és koncentráló képességétől* függ. Vannak tudós lelkek, akiknél a lelkület megvan, a fokozottabb intellektuális erő sem hiányzik, de hiányzik a *koncentráló képesség*, s ezeknek világnézetük sohasem lesz. Ezek azok a becsületes lelkek, akik sok ismeretet adnak a világnak, de a szellemi fejlődés lendületét nem befolyásolják. Vannak lelkek, akiknél viszont az intellektus erőfoka, kultivációja, koncentráló képessége megvan, de hiányzik a *lelkület*, a tiszta, a nemes lelkület: ezek pompás átfogó gondolatokat adnak, de belső erő hiányában csak a földön csúszkálnak, a porban fetrengenek, sem magukat, sem másokat szárnyalásra bírni nem tudnak.

Az emberi lélek fájdalmasan néma, összezsugorodott mindaddig, amíg kicsiny körökben mozog. Kitér, megnő, boldog, zengő hárfává lesz, amint nagy körívekben lendül. A sas minél magasabban van, minél nagyobb körökben száll, annál nyugodtabb, annál méltóságosabb, annál boldogabb. Az emberi léleknek is a nagyság, szabadság, lelkület és lendület tágas köre kell, hogy érezze emberi méltóságát, hogy boldog és nyugodt, biztos és határozott legyen. Ezeket kell adnia az igazi világnézetnek.

Vagy összefoglalólag, egy más képpel élve, azt mondhatom, hogy a világnézet az öntudatos lélek lakóhelye, amelyet maga épít magának a *magasba*, a szellemi időjárások viszontagságai, az ellentmondások vihara, a lázadó, életbomlasztó érzések árja ellen. A természeti világban dúló viharokat nyugodtan szemléljük egy jól megépített ház biztos eresztékei között, s éppen ilyen biztonságérzettel tölt el jól és biztos alapra fektetett világnézetünk tudása életünk zűrzavaraival, diszharmóniáival szemben. A világnézet a mi lelkivilágunk szerkezetes kiépítése, az a pont, ahol minden árral szemben biztosan állunk. Ez a belső képe, ez az ideálja a világnézetnek.

A világnézet keletkezése és feltételei

Hogyan támadnak a világnézetek? Ezt a kérdést kell most megvilágítanunk, hogy ezzel is szellemi alkatunk végtelen dimenzióinak egyike vagy legalábbis annak egyik kis szegmentuma feltárja előttünk titokzatos életét.

A világnézet teoretikus meggondolásból támad, de nem teoretikus, hanem praktikus érdekből. Ha tehát praktikus érdekből, akkor kezdeményezője nem a pusztá egyén, hanem a bizonyos szellemi érdekek szolgálatában álló *megettámadott* egyén, aki eszményeivel s az ezekből eredő szellemi érdekekkel *egynek* érzi magát. *A világnézet ezért mindig harc formájában születik, tehát mindig ellentétes párjával lép ki a szellemi küzdőtérre.*

Elindul a lélek mélységes mélyéről egy érzés, mint valami kis buborék a tenger mélyéről, s megy, száll mind *feljebb*. Milyen csodálatos utat tesz meg! Alig tudja követni bármilyen figyelő szem is. Bármilyen kicsiny is, de nagy dolgokra készül, s nagy dolgokat, forradalmi nagy dolgokat készít elő. Hatásában, mint a buborék, kihat az *egész tengerre*, kihat az *egész lélekre*. Lesz belőle először *nyugtalanító vágy*, mígnem egyszer csak feljut a *tudatalatti* világból az *öntudat szintjére*, arra a szellemi síkra, amelyet az öntudat napja világít be, s ott meg nem pillantja annak boltozatos *szellemi egén* azt az örök ragyogású *eszményt*, azt az ideacsillagot, amely őt titokzatosan vonta és vonja maga felé, s akkor aztán kilobban az érzésbuborékból egy csodálatos erő, amely őt *meggyőződéssé* vagy bizonyossággá teszi. Ebben a meggyőződésben vagy bizonyosságban ott lüktet az egész emberi Én minden *sajátos* ereje, értéke, oda koncentrálódik minden vágya, törekvése, tudása, világossága és egyéni színe. Az ilyen bizonyosságból és bizonyosságokból támad a világnézet.

Mik ezek a bizonyosságok? Ezek a mi szellemi önfenntartásunk legnagyobb terhet hordozó, legbiztosabb oszlopai. Racionális úton megragadni maradék nélkül sohasem lehet. Akármennyire is racionalizáljuk ezeket, mindig marad hátra bennük valami irracionális elem, amit csak *átélni* tud a lélek a maga titokzatos ősi mélységében.

A bizonyosságoknak továbbá az a sajátosságuk, hogy nem pihennek el, mint az ismeretek a lélek raktáraiban: az emlékezet eresztékei között, várva az alkalmas felhasználtatás és érvényesítés pillanatait, hanem bizonyos szent ösztönös erőből hajtva, belső spontaneitással érvényesülésre törnek. Élnek, halnak, égnek, lelkesednek és lobognak, kitörnek a lélek mélyéről, vagy legalábbis mint láthatatlan belső tüzek: izzóvá teszik a szót, forróvá az érzéseket, késszé az akaratot, tetté az igazságokat, égőpirossá az arcot és ragyogóvá az emberi tekintetet és lángoló lobogóvá az egész emberi egyéniséget. Az ilyen bizonyosságok hajtják birtoklóikat, hogy bizonyosságaikat világnézetben bontsák ki, fejtsék ki, érvényesítsék, hogy az öntudat egész síkját behálózzák, meghódítsák, megszállják és uralkodjanak a *gondolatok ereje és hatalma által is*. Igen, mert a bizonyosságban a hódítás, a hatalomra törekvés tendenciája él. Az ellentétes, idegen bizonyosságokkal szemben mindig készenlétben állanak, s amint azok részéről feltámad a törekvés ugyanazon emberi személyiséget a hatalmukba keríteni, azonnal vagy támadnak, vagy védekeznek a mi bizonyosságaink. Ezért minden világnézetté kifejtett bizonyosság vagy támadó, vagy védekező, tehát mindig felszínre hozza a maga ellentétes, sőt ellenséges bizonyosságokból kifejtett világnézeti párját. Itt valóban igaza van Hérakleitosz görög bölcsnek, hogy a harc az atyja mindeneknek. Harcra való lehetőség és arravalóság nélkül nem lenne világnézet, mert nem lenne mód és ösztönző, hogy a szunnyadó életigazságok felébresztessenek és felszabaduljanak az álom karjaiból.

Mire vonatkoznak ezek a bizonyosságok? Vonatkoznak az emberre, a világra, az Istenre. Nézze meg mindenki jól magát, s rájön, hogy ezekkel a végső hatalmasságokkal szemben való állásfoglalása sohase a tiszta ismeret, a tudás formájában történik meg egészen. Vannak ismeretei ezekről, de ha ez ismereteket gyökérszálaik felé követi, a bizonyosságok többé-kevésbé irracionális tényeinél kell megállania, mint végső tényeknél.

Mit vallanak e bizonyosságok a világ, az ember és az Isten kérdéseiről? Főképpen három dologra vetnek világosságot: *Mi, milyen, hogyan* van a világ, az ember és az Isten. Tehát e három hatalmasság lényegiségét, minőségét és viszonyait vallják meg bizonyosságaink.

Ezeknek a kérdéseknek a felvetése szellemünk részéről nem *önkéntes*, hanem *szükségképpen*. Ezek a szellem végső kérdései, amelyeket felvet, mert nem teheti, hogy fel ne vesse. Ezek a kérdések az emberi szellem ún. *transzcendentális alkatából* következnek. Ugyanis az emberi szellem úgy van megalkotva, hogy bizonyos *ősi*, nem a nevelés és a tapasztalás által szerzett, hanem ezektől független, ezeket megelőző tényezők képezik alkatát. Ezek a tényezők folytonos tevékenységben vannak, hogy mint valami Héraklész-karok felfogják az emberre zuhanó kozmoszt, felszabadítsák önnön emberi mivoltának ellentmondásai alól, s egy végső egységbe fogják a világot és az embert. *Ezek kérdeznek, ezek fogják fel tapasztalatainkat, irracionális bizonyosságainkat, s racionalizálják, amennyire tudják, öntik egységbe, rendezik el. Éspedig végzik mindezt az öntudat világító napja előtt, azzal a céllal, hogy átélte bizonyosságainkat az öntudat is magáénak vallja s rányomja igazságának bélyegét.*

Ezek az ősi, transzcendentális tényezők képezik a világnézet feltételeit, aminthogy minden ismerésnek is feltételei. Ezek tehát nem a tapasztalat fölötti (nem transzcendens), hanem a tapasztalatot megelőző (transzcendentális) tényezők. A szellem e transzcendentális alkatának és tényezőinek a felderítése a Kant tette, és utána aki ezt a munkát a legdicsősegebben folytatta: a *magyar Böhm Károly*.

Már most minden világnézet *bizonyossága és megalapozottsága* attól függ, hogy a végső, transzcendentális kérdésekkel szemben milyen álláspontot foglalunk el, s attól, hogy ezek ismerete mennyire van a birtokunkban. Igaz, hogy az ezekkel a kérdésekkel való foglalkozást *mint problémával* való foglalkozást Kant kezdte, de alkalmasszerűleg, világnézeti kérdésekkel kapcsolatosan, nem kellő öntudatossággal már az őt megelőző filozófiai gondolkodás is érintette, állást foglalt. Az ezekre a kérdésekre vonatkozó tudomány, az úgynevezett *ismeretelmélet* csak Kant óta van, de az ismeretelméleti kérdések már őelőtte felvetettek, mert minden *világnézeti tannak* (metafizikának) szükségképpen feltételét az ezekkel a kérdésekkel való foglalkozás képezi, s ahol ezek a kérdések tisztázatlanul maradtak, ott a világnézet csak bizonytalan és igazolatlan állítások és vélemények summája.

Minden filozófia ismeretelmélet és világnézet, amaz a feltétel, emez az eredmény; amaz az alap, emez az épület.

Tehát a világnézet bizonyosságokkal keletkezik, de „világnézet-té” csak a transzcendentális tényezőink feltétele alatt lesz.

Bevezetés a filozófiába

I. rész A filozófia fogalma

1. A filozofálás lényege és jelentősége

1. A filozofálás mély lelki szükségből eredő tevékenysége az öntudatra ébredt embernek. Az ember mindig filozofált, mióta kilépett a természettel való közvetlen egység közösségéből, s amint így távlatokhoz jutott. Az ember mindig filozofál, amikor szembealálja magát a lét és a valóság, a valóság és a tárgyi világ, a természet és a szellem, az élet és a személyi létezés végső kérdéseivel. Különösképpen filozofálni kezd akkor, amikor ezekre a végső kérdésekre vonatkozó tudásának szálai összebonyolódnak tekintete előtt s belső szükségét érzi annak, hogy sokféle ismeretnek és sokfelé ágazó tudásának tarkaságából visszataláljon azokhoz az elvekhez, amelyeknek segítségével rendet tud teremteni értelmi világában.

Ha a filozofálás értelmét és lényegét tisztázni akarjuk, meg kell látnunk, hogy az emberi szellem állandóan a méhében hordozza azt a belső ösztönzést, hogy a létnek a valóságban megnyilatkozó minden mozzanatát *eredetében*, azaz eredtető gyökerében kívánja megpillantani. Ezt a belső ösztönzést sem a tudás mennyiségével, sem az *ignoramus et ignorabimus** lemondó kézlegyintésével elnyomni és elnémítani nem lehet. Ez a belső ösztönzés újból és újból csak megszólal, s olyan nyugalanságot okoz, amely csak a filozofálás gyakorlásával szüntethető meg.

Az embert a szaktudományok sohasem tudták és nem tudják kielégíteni. Sőt a szaktudományok eredeti szellemű és igényes lelkű művelői előbb-utóbb eljutnak arra a pontra, ahol filozofálni kezdenek. Az emberi szellemnek a méhében rejtőző belső ösztönzése az, hogy ahol egyszer az értelmi kutatás megindul és az értelem saját lényegének tudatára ébred, keresni fogja nemcsak az egyes jelenségeknek és az egyéni dolgoknak, hanem magának az egyetemes valóságnak is az értelmi alapját. A filozofáló szellem

sohasem nyugodhatik meg egyetlen feleletnél sem, hanem belső természeténél fogva kényszerítve van arra, hogy a végső dolgokra vonatkozó kérdéseit újra és újra felvesse, és azokra új és új feleletet adjon.

A filozofálás soha meg nem álló belső tevékenység. Az egyes ember is, a szellem embereinek láthatatlan köztársasága is folytonosan filozofál. Nem marad meg senki egyetlen filozófiai rendszer mellett sem, bármennyire is klasszikussá vált a történelem folyamán, hanem a filozófiai erősz folytonosan továbbhajtja.

2. A filozofáló szellemben rejlő belső nyugtalanság azonban nem valami szeszélyes kapkodás. A filozofáló gondolkozásban haladás van, amelyet azonban csak azok észlelnek, akik benne vannak ennek a gondolkozásnak a sodrában, akikre nézve a filozófia nem csak tan, hanem élet. A filozófiai haladás azonban nem a múlt tagadása, mert ha a filozofáló tevékenység nem is tud megnyugodni abban, amit Platón vagy Arisztotelész, Descartes vagy Leibniz, Kant vagy Hegel alkotott, mégis azokat a szálakat fonja és szövö tovább, amelyeket azok elejtettek, úgyhogy az igazi filozofáló lélek, kiváltságos pillanatban, kellő távlatból látni képes az egyetemes filozofálás által alkotott szép és igazi világképet.

Az elmondottakból következik, hogy a filozofáló tevékenység alaptermészeténél fogva *dialektikai jellegű*. Ez azt jelenti, hogy a filozofáló szellemben a belső feszültségnél fogva bizonyos mozgalmasság rejlik, mely a folytonos kérdezés és felelés, az újrakérdezés és újrafelelés által mindig továbbtal és mindig visszautal, folytonosan ostromolja a lét eredetének, a létezés alapjának, a valóság természetének, a világ jelentésének, az élet értelmének nagy kérdéseit. Így jön létre a lét és a valóság lehetséges ismereti képe, de mindig a folytonos újakezdés és megújulás nagy folyamatában.

A filozofáló tevékenység, eme alaptermészeténél fogva, arra van hivatva, hogy a tudományos gondolkozást felfrissítse, a helybenállást, a veszteglést megakadályozza. Olyan a szerepe, mint a folyóvíz sodra, amely ha meggyengül, a folyó, partjait veszítve, lassan mocsarassá válik; hasonlóképpen a tudományos gondolkozás is a filozófia sodró ereje nélkül elsekélyesedik és elposványosodik.

A filozofáló tevékenység becsének a megértése és méltánylása, mind a szaktudományok, mind a nemtudományos gondolkodású

gyakorlat emberei részéről, csak bizonyos magas gondolkozás által válik lehetségessé. Ez azonban csak akkor történhet meg, ha van megfelelő szemük ahhoz, hogy meglássák, hogy sem a szaktudományok, sem a nemesebb értelemben vett gyakorlat nem adja meg azt a belső bizonyosságot, amely a tudományos, valamint a nem-tudományos gyakorlati élet folytatásához nélkülözhetetlen és szükséges. A lét, a valóság végső kérdései ugyanis bizonyos szükségképpeniséggel, ha akarjuk, ha nem, csak felbukkannak a tudat előtt és feleletet kérnek. E nélkül a filozófiai felelet nélkül pedig hiába rendelkezünk akármennyi részlettudással és lexikális ismerettel, mégis meglep a kétely és a lelki levertség. *A filozófáló gondolkozás tehát arra hivatott, hogy az intellektuális síkban győzelemre segítsen ezek felett a pusztító kórságok felett.*

2. A filozófiai szellem

1. A filozófiát sokszor éri az a szemrehányás kívülről, hogy a története folyamán szakadatlanul ismétlődik az a tény, hogy minden filozófus agyonkritizálja elődjét, hogy az utána következők részéről ő is ugyanolyan bánásmódban részesüljön. Ebből tovább azt a vádat kovácsolják a filozófia ellen, hogy nincs is benne haladás, ellenben tele van ismétlésekkel. Hivatkoznak a speciális körű szaktudományokra, mint olyanokra, amelyeknek vannak befejezett és lezárt kutatási területei, amelyekre többé vissza nem térhetnek, ellenben folytonosan új és új problémamezők felé tartanak.

Ezek a vádak igaztalanok és nagy tájékozatlanságot árulnak el. Hogy a legutolsó megállapításra utaljunk, állapítsuk meg, hogy semmiféle élő tudomány nem jut el oda, hogy legyen lezárt területe. Az igazi tudomány mindig készen áll eredményeit mindenkor felülvizsgálni és javítani, és csak az az igazi tudomány, amelyben él ez a készség. Ha ez így van, akkor nem a szaktudományok állíthatók oda a filozófia elé mintaképül, hanem fordítva, a filozófia mintaképe a szaktudományoknak, mert *a filozófiának a szelleméből következik, hogy mindig készen áll minden kérdését újra végigkérdezni.* A filozófia éppen a radikális végigkérdezés tudománya, abban az értelemben, hogy addig kérdez és addig keres, míg vissza nem hatol a végső elvekig, az egyetemes valóságot létesítő és értelmező végső elvekig.

A filozófusok egymástól nagyon eltérő módon fogalmazhatják meg a filozófia lényegét, jelentését és jelentőségét, azonban minden különbözőségük ellenére *ugyanabban a szellemben élnek, ugyanazt a szellemet lehelik, időszerű* és az időszerűségekkel együtt elmúló rendszerük mögött *ugyanaz a filozófiai szellem él*, ugyanaz az Ethos és Erősz lüktet. Ha valamelyik filozófusban ez nem ismerhető fel, akkor ez nyilvánvaló jele annak, hogy az illető, ha mégoly népszerű is, nem filozófus, vagy amint Böhm Károly mondotta, nem Faustusza, hanem csak Famulusa a filozófiának. A filozófiai műveltségnek éppen az a biztos jele, hogy a legkülönbözőbb filozófiákban fel tudjuk ismerni ugyanazt a filozófiai szellemet. Aki erre nem képes, vagy csupán egy zárt rendszer határai közt érzi jól magát s abba vissza is vonul, az ilyen ember előtt a filozófiai szellem is zárva marad mindörökké.

2. Mi a lényege közelebből a filozófiai szellemnek? – Mindekenélőtt abban találjuk, hogy nem tapad a való egyes részleteihez, hanem arra törekszik, hogy a valót a maga nagy Egészeiben pillantsa meg, de nem külső kiterjedtségében – ez lehetetlen is –, hanem a szellem belső világában. A filozófiai szellem legjellemzőbb vonása, hogy a valóságot mindenekelőtt a szellemben látja, tehát a szellemet oly valóságnak ismeri el, amely – a valóság természetete szerint – kényszerítő erővel hat. A szellem e hatása az öntudat reakcióiban jelentkezik, ennél fogva a szellem világának a középpontjában a királyi öntudat áll, mint olyan páratlan hatalom, amely hordozza és szembesíti magával az egész való világot.

A filozófiai szellem következő jellemvonása a fentiekből következik. A szellem nemcsak valóságosnak ismeri önmagát és tükröződik az öntudat fényében, hanem felismerve páratlan természetét, értékesnek is ismeri magát, sőt a legfőbb értéknek, olyan értéknek, amellyel mér minden mást, ami számot tart az értékesség jelzőjére. Ebből támad a szellemnek az önmaga iránti szeretete, az a platóni Erősz, amely arra készíteti és képesíti, hogy önmagában elmélyüljön és önmagát megismerje, hogy felszínre hozza mindazokat a javakat, amelyek a szép, jó és az igaz értékjelzőiben állanak tekintetünk előtt.

A filozófiai szellem egy harmadik jellemző vonása az, hogy megragadván az egyetemes valót az értékében és az egyetemes értéket a valóságában, olyan magaslatra küzdheti fel magát, ahonnan képes az ismereti világ részleteit a nagy Egész összefüg-

gésében szemlélni, és képes minden egyes kérdést nem a pusztá adottságok szerint, hanem tiszta transzcendentális elvi szempontok szerint megítélni és értékelni.

A filozófiai szellem tehát nem passzív befogadója a valóságnak, hanem a legaktívabb alakítása annak. A szellem aktivitása teszi lehetségessé, hogy az ember nemcsak megtapossa és megtrágyázza a földet, hanem alakítja is, s alkot nemcsak *pusztító* civilizációt, hanem *építő* kultúrát is. És hogy ezt el tudjuk érni, azt a filozófiai szellemnek köszönheti, s hogy milyen mértékben tudja elérni, az attól függ, hogy mily mértékben jut szóhoz a kultúrában a filozófiai szellem.

3. A filozófiai ismeret

A filozófia mint tudomány az ismeretekből építi fel architektúráját. A filozófiai szellem nem tűr semmi homályt, mitikus ködöt, elmosódó élményt, hanem biztos és tiszta, világos és határozott fogalmakkal kifejezett ismereteket követel. Az ismeret pedig mindig ítélet formában él, tehát a filozófiai ismeret logikailag kifogástalan ítélet kell hogy legyen, különben nem méltó nevéhez.

Most az a kérdés, hogy *milyen a filozófiai ismeret, s miben különbözik például a szaktudományi ismerettől*. Az egyszer kétségtelen, hogy *más minőségű ismeret az egyik, és más minőségű a másik*. A szaktudományi ismeret tehát valóban speciális ismeret, amelyben a valóság már nem mint általános, hanem mint különös valóság teljesedik be. A speciális ismeret a determináció útján jön létre, s az új és új determinánsok által mind szűkebbé válik és szűkebb körre vonatkozik. Ezzel szemben a filozófiai ismeret általánost kifejező ismeret, mondhatnám hogy az absztrakció útját követi, amennyiben a determinánsok folytonos elhagyásával jön létre. Azonban mégsem ilyen egyszerű a dolog, mert nem minden absztrakció útján létrejött ismeret filozófiai ismeret, legfeljebb azt mondhatjuk, hogy a filozófiai ismeret absztrakció útján jön létre.

Másodszor utalunk arra, hogy a speciális ismeretben rejlő *deixis** megelőlszik egy *induktív alárendeléssel*, a nemi fogalomnak való alárendeléssel, a filozófiai ismeret lényegi célja azonban az, hogy beilleszkedjék az egyetemes nagy Egészbe. A speciális ismeret közvetlenül utal a való világ adataira, a filozófiai ismeret már a speciális ismeretekből alkotott világgépre utal. Hogy a filozófiai

ismeret mennyire más, mint a speciális ismeret, azt semmi sem mutatja jobban, mint az, hogy a speciális ismereteknek bármilyen összefoglalása vagy enciklopédikus általánosítása útján sem lehet soha elérni. Merőben hamis beállítás a filozófiának az a felfogása, mely szerint a filozófia a különböző tudományok összefoglalása, *scientia scientiarum**. A filozófiai ismeret annyira más minőségű ismeret, hogy a speciális ismereteknek semmiféle összefoglalásával vagy általánosításával sem jutunk el oda, hogy ilyen metamorfózissal filozófiai ismeretet nyerjünk.

A filozófiai ismeret továbbá azért sem nyerhető speciális ismeretekből, mert merőben *más módszer* segítségével nyerjük a speciális ismereteket, és más módszerrel a filozófiai ismereteket. A filozófiai ismeret más minősége, amely alapján különbözteti meg a speciális ismerettől, éppen a más módszerből ered. A filozófiai ismeret annyira a módszertől függ, és a módszer olyan nagy jelentőségű a filozófiában is, s bármely más tudományban is, hogy tulajdonképpen a módszer adja a tudományt, és van olyan filozófiai álláspont, amely egyenesen azt tanítja, hogy a filozófia módszer kérdése.

A filozófiai módszerrel külön fejezetben foglalkozunk, de azért a módszerrel kapcsolatosan rá kell mutatnunk a filozófiai ismeretnek ama sajátosságára, hogy magán viseli az ismeret eredetének bélyegét, azaz a filozófiai ismeret az eredetű gyökérig vagy alapokig való visszamenés, tehát minden filozófiai ismeret az „eredet” ismerete.

És végül, a filozófiai ismeretnek nincsen semmiféle hasznos célja, legalábbis a mindennapi utilizmus, az ökonomikus gondolkodás szerint nem hasznos ismeret, hanem érdekmentes, öncélú ismeret, amelynek lehetnek hasznos következményei, de nem vezet valami hasznot hajtó cél. A „tudás hatalom” – tanította Verulami Bacon –, de nem abban az utilisztikus és civilizatorikus értelemben, mint azt Bacon vette, hanem abban a magasabb értelemben, hogy az emberi szellem a tudás által szabadul fel a lenyűgöző ösztönök befolyása alól, s válik szuverén úrrá önmaga felett. A filozófiai ismeretnek is, mint a tudás alkotórészének, van felszabadító ereje és hatalma, de csak akkor, ha megmarad érdekmentes, minden kalmárszellemről mentes tiszta szellemi természetű tényezőnek. Igaza van Bartók Györgynek, hogy a filozófia még akkor is meg kell őrizze ezt az érdekmentes, teoretikus

természetét, ha tárgyát a gyakorlati élet kérdései képezik. A gyakorlati élet kérdéseiről alkotott filozófiai ismeretek is teoretikus ismeretek, nem hasznot hajtó ismeretek. A *philosophia practica** vaskos ellentmondást foglal magában.

4. A filozófia általános jellemvonásai

1. Ha a filozófia történetén végigtekintünk, azt találjuk, hogy a filozófusok a filozófia legáltalánosabb jellemvonását az univerzalizálásban, az *egyetemességben* látták. Platón szerint a filozófia az elmúlhatatlan, örök létező, tehát az egyetemes tudása; Arisztotelész a dolgok egyetemes világprincípiumait keresi; a skolasztika az egyetemes világregndet kutatja az értelem természetes fényében; Verulam Bacon, Descartes a filozófiában látják az egyetemes tudást fogalmi formában kifejezve; Ch. Wolff a filozófiát a minden lehetséges dolgokról szóló tudománynak tekinti; Kant szerint a filozófia az emberi szellem egyetemes, végső, a priori feltételeiről szóló tudomány; Fichte a filozófiát „Tudománytan”-nak nevezi, abban az értelemben, hogy minden tudománynak az egyetemes feltételeivel foglalkozik; Hegel szerint az egyetemes valóságnak gondolkozva való szemlélete, a magamagát megragadó értelem tudománya.

Ha ezeket a filozófiai lényegére utaló különböző szempontokat megfigyeljük, azt találjuk, hogy a fogalmazásban mutatkozó különbségek ellenére is egyeznek abban, hogy mindenik az egyetemességben látja a filozófia egyik legfőbb jellemvonását. Vessük hát fel a kérdést, hogy *mit kell a filozófia egyetemességén értenünk*. A legkönnyebben összehasonlítással felelhetünk meg, a szaktudományokkal való összehasonlítással. A szaktudományok a valóságot a Részekben ragadják meg, a Részeket szólaltatják meg, azzal a be nem vallott céllal, hogy a Részeken át jussanak el az Egészhez, vagyis az egyetemeshez. A filozófia Egészében, egyetemes mivoltában akarja a valóságot megragadni, bár nem azzal a céllal, hogy ne menjen el a részletekig is, mert az egyetemes elvek keresztülvihetők a legapróbb részletekig is, anélkül hogy a filozófia elveszítené sajátos jellemvonását. Viszont a filozófiának mindig tisztában kell lenni azzal, hogy hol végződnek az egyetemes elvek és hol kezdődnek az egyes tudományok. *A filozófia ugyanis a valóságot létesítő és megismerő végső egyetemes elvek egyetemes tudománya.*

Az egyetemesség tehát egyrészt a filozófia belső tendenciájára utal, amely arra hajtja, hogy a valóságot egyetemességében ragadja meg, másrészt azokra a végső elvekre, amelyek a valónak mint Egésznek a megismerését lehetségesítik.

A filozófiát jellemző egyetemesség azt jelenti, hogy bárhová fordul a filozófiai gondolkozás és ismerés, mindig az Egészet veszi számba és figyelembe. A lét, a valóság, a világ, az ember, a lélek, a szellem, az igazság, a jóság, a szép, az érték vagy bármi, ami létező van és ami megismerhető, Egész mivoltában érdekli a filozófust, s az Egészből halad a részek felé, azzal a megfontolással, hogy a Részekből sohasem lehet az Egészet összetenni, ellenben az Egészből meg lehet ismerni és érteni a Részek összefüggését. Az Egész jelenti azt az egyetemességet, az univerzalitást, amely a filozófiát belülről élteti, s amelyben a filozófia megvalósítja önmagát.

2. A filozófia következő általános jellemvonása a *rendszeresség*. Közvetlenül következik az egyetemességből, amely az Egészben gyökerezik. Az egyetemesség csak a rendszeresség által valósul meg. Rendszeressé a filozófia a rendszer által válik, a rendszer pedig éppen arra hivatott, hogy az Egészet kifejezze. Az Egész áthatja a Részeket, ez pedig csak úgy lehetséges, hogy az Egésznek középpontját képező eszme éltető csírájában magában hordozza az egyes ismereteket mint Részeket.

Rendszeresség nélkül az egyetemesség meg sem valósulhat, mert az egyetemességnek formát a rendszer ad, és a rendszer az, amelyben az ismeret világgá válik. Rendszeren kívül az ismeret sohasem igazság, legfeljebb vélemény vagy állítás, amelynek igazságot nem tulajdoníthatunk, legfeljebb valószínűséget.

A rendszeresség nem valamilyen önkényes mesterkedés a filozófiában, hanem magának az ész egységének kifejezése. Kant a rendszert „észegység”-nek is nevezi, amely az emberi szellemben egy „ősrendszert” feltételez, amely realiter soha sincs készen, de virtualiter benne él a szellemben. Ösztönös módon és ösztönös erővel minden gondolkodó embert irányít, és minden gondolkodó emberben éleszti és fenntartja a rendszerességre való törekvés igényét, vagy legalábbis a rendszeresség vágyát.

Az „ősrendszer” elsődleges értelemben a filozófiában valósul meg, legalábbis jelentkezik, mint minden filozófiának belső alkatja. A rendszerességet mint belső alkatot meg kell különböztet-

nünk a filozófia külső tagolásától, látható építményétől, amely sokszor már érvényét veszíti, amikor az ősrendszert kifejező belső alkat még mindig tovább él a filozófiában és tovább élteti azt.

3. A filozófiai egyetemesség és rendszeresség nem adottság, hanem *feladottság*, olyan tulajdonság, amelynek meg kell valósulnia, egyrészt az egyetemes elvek alapján mint egyetemes kitekintés, másrészt a rendezés logikai művelete által mint egyetemes szervezettség. Ha tehát mindkét előbbi jellemvonás/követelmény *feladottság*, akkor az csak küzdelem által érhető el, s a szellemnek sok belső viaskodást, ingadozást, keresést, kutatást kell szenvednie és végeznie, amíg annak megvalósításában valamilyen nyugvóponthoz jut. Mivel pedig a filozófia csak addig filozófia, míg megmarad tudománynak, ezt a belső viaskodást *kritikai úton* kell végeznie. A *kriticizmus* tehát a filozófia nem egyik vagy másik irányának, mint például a Kant filozófiájának jellemvonása, hanem minden filozófiának maradandó jellemvonása.

A filozófia csak ott és csak akkor él és virágzik, ahol és amikor a kritikai szabadság él és virágzik. A filozófia tehát csak a szabad kritika légkörében tenyészik. A kritikai szabadság nemcsak a külső hatalomtól, társadalmi és tudományos tényezőktől vagy éppen filozofáló céhektől függ, hanem mindenekelőtt a filozofáló személytől. A kritika gyakorlása a filozófiában azonban még ennél is többet és mélyebb követelményt jelent: jelenti a problémák kezelésében tanúsított kritikát. A filozófiai problémák soha le nem zárható problémák, a filozófiában nincsenek végső megoldások, minden probléma folytonosan problematikus. A filozófia a folyton megújuló kritika légkörében él. A filozófia nem csak a végigkérdezés tudománya, hanem a folytonosan újrakérdezés és folytonosan tartó végigkérdezés tudománya. Innen ered az avatatlanság előtt az a hamis látszat, hogy a filozófia meddő tudomány, mert minden filozófus újrakezdi azt, amit előtte már elvégeztek. A filozófia azonban az újrakezdés ellenére sem meddő tudomány, mert éppen a folytonos újrakérdezés által gyarapodik, ha ezt az újrakezdést kritikai értelemben vesszük. A filozófia a kritika által folytonosan megújul, mindjobban elmélyül, az egyetemes valóságban rejlő problematikája mind öntudatosabbá válik, tehát saját maga problémája mindig átlátszóbbá válik önmaga előtt, s így mindig újabb megoldási utak bontakoznak ki a tekinte-

te előtt, mert a filozófia problémája maga a filozófia, a saját fogalma – amint mély pillantással Hönigswald mondja.

A filozófia előbb tárgyalt jellemvonásából következik egy még újabb és sajátosabb tulajdonsága: *önmaga zártsága, kizárólagossága*. Szinte azt mondhatnám, ha nem vezetne félreértésre, hogy a filozófia ezoterikus tudomány. Minden szaktudománynak, fizikának vagy biológiának stb. van *kívülről* nyíló útja, a filozófiának ilyen nincs. Vannak szempontok, ismeretek vagy kérdések, amelyek a külső civilizatorikus világból nyílnak az egyes szaktudományok területére, ám a filozófia udvarába ilyenek nem nyílnak. Fentebb azt mondtuk, hogy a Részekből az Egészet összetenni nem lehet, hanem a filozófiának mindig az Egészből kell kiindulnia. A filozófiának a területére maga *a filozófia sajátos géniusza* vagy – amint Bartók György mondja – *a filozófia éthosza* vezet csupán. Ezért nem lehet filozófiát, hanem csak filozofálást tanulni, tehát a filozófiára ki-ki csak a saját filozófiai elmélkedései útján juthat el. Akinek nincs ereje a filozofálásban önállóan elindulni, annak le kell mondania arról, hogy a filozófia gyümölcseit elérje. A filozófia tanulása és tanítása csak indítást adhat erre az önálló elindulásra.

A filozófiának ez az önmagába zártsága, ez a kizárólagossága feltételezi azt, hogy bár sokféle filozófiai rendszer is legyen, mégis csak „egy filozófia” van, mert a sajátos filozófiai géniusz vagy éthosz csak „egy filozófiát” hoz létre. Csak így érthető a filozófia zártsága és kizárólagossága.

A filozófiának ez az egy volta azt jelenti, hogy végeredményben a különböző terminológiába öltöztetett filozófiai elvek, felfogásmódok, rendszerek mögött *ugyanaz az igyekezet és ugyanaz a szellem* él: a valóságot mint Egészet ragadni meg. A filozófiai gondolkozást nevezhetjük *szubsztanciális gondolkozásnak*, ami azt jelenti, hogy a valóság szubsztanciáját, azaz lényeges jelentését vagy állományát igyekszik mindenik filozófia megragadni, megismerni és egy elgondolásban, egy rendszerbe öltöztetve kifejezni. A skolasztika „univerzália” fogalma, Descartes vagy Spinoza „szubsztanciá”-ja, Leibniz „monász”-a, Kant „numenon”-ja, Fichte „Én”-je, Hegel „abszolútum”-a, Schopenhauer „vak akarat”-ja stb. – mind a valóság eme szubsztanciális gondolkozásának a kifejezése, és mindenik annyiban filozófiai értelmű, amennyiben

ugyanazt a szellemet fejezi ki, amennyiben tehát *egyugyanazon filozófiának a különböző aspektusai vagy sajátosan egyéni elágazásai*.

5. A filozófia fogalmának meghatározása

1. Minden tudománynak, tehát a filozófiának is megvan a sajátos *logikai alkata*. A logikai alkaton értjük azt a belső egységet, amely valamely alapgondolatból ered, organikusan fejlődik ki. A filozófia logikai alkata abból az alapgondolatból ered, hogy az egyetemes valót létesítő és ismerő tevékenységek magában az Énben vannak, tehát *a filozófia, a logika alkata szerint, a valót létesítő és megismerő tevékenységek tana*. Alkaton vagy éppen logikai alkaton nem valami keretet vagy valami befejezett formát kell tehát értenünk, hanem egy élő és fejlődő organizmust, amelyben az egyes tevékenységeket az alkat Egésze határozza meg, és ahol a Részek, tehát az egyes tevékenységek egymást határozzák meg és egymást áthatva éltetik. Ebben az értelemben mondotta Böhm Károly a filozófiáról, hogy az a filozófus saját Énjének az evolúciója.

Ha így nézzük, princípium-arché. Az ősi, tehát a görög arché, ami alapot, eredetet jelent, ennek megfelelően a *princípium* is azt jelenti, ami az első helyet foglalja el (*primus-capio*), a magyar elv pedig az eleve rövidítése, ami szintén az első helyen lévőt jelenti, azt, ami minden mást megelőz. Mindezekből az derül ki, hogy a filozófiai elveket nem szabad, de nem is lehet valami statikus dolognak vagy valami fagyasztott fogalmaknak venni, hanem funkcióknak kell vennünk, már csak azért is, mert ezek azok, amelyek létesítik és megismerhetővé is teszik az ismerő alany számára a valóságot. Az elv tehát a filozófiában azonos a tevékenység vagy a funkció fogalmával. Csak akkor van értelme beszélni, ha azokat élő, ható tényezőknek fogjuk fel. Ha így értelmezzük az elvet, akkor az ismerő alanyról joggal elmondhatjuk, hogy a végső elvek segítségével alkotja meg a való képet a megismerés számára, viszont a létező való a benne rejlő alkotó tényezők által állítja magát a megismerő alanyban. Vagy – ha Böhm szavaival élünk – a Nem-Én betölti az Ént, az Én pedig gondolja a Nem-Ént. Az Énen kívül való ideális módon ismétlődik az Énben, de úgy, hogy az Én tevékenyen és öntudatosan részt vesz a valóban ebben az ideális megismétlésében. – *A filozófia az így értelmezett végső elveknek a tudománya*.

2. A filozófiának a logikai alkatából következik tovább, hogy a filozófia minden ágában és elágazásában *öntudatos alkotás*, magának az öntudatnak az alkotása. Az öntudat pedig ezt a munkát a *legmagasabb reflexiófokon* végzi.

Az öntudat páratlanul csodálatos alaptermészetéhez alapvetően hozzátartozik, hogy képes ismételten maga fölé emelkedni, azaz képes önmagát és minden alkotását mindig magasabb fokról szemlélni. A legmagasabb reflexiófokra való eljutás jelenti tehát a szellem *elvonatkoztatóképességét*, amely szerint a valóság képéből elhagy mindent, ami térben és időben meghatározott egyes, és a Részeket az Egészhez való viszonyában és az Egésszel való egységében szemléli. Ebben a vonatkozásban is tehát ismét csak az tűnik ki, hogy nem a Részek értelmezik az Egészet, hanem az Egész értelme vet fényt és világosságot a Részekre, mivel a legmagasabb reflexiófokon nem a Részek, hanem az Egész tűnik szembe, és a Részek csak mint az Egész alkotó tényezői jelennek meg, már csak azért is, mert a végső elvek nem a Részekre, hanem mindig az Egészre utalnak.

Most már kimondhatjuk, hogy *a filozófia az egyetemes valóságot mint Egészet létesítő és megismerő végső elvek legmagasabb reflexiófokról űzött tudománya*. A legrövidebben és legpontosabban így fogalmazhatjuk meg a filozófia fogalmát.

A filozófia fogalmának ebből a meghatározásából különösképpen két dolog következik, amit a fogalmából ki kell emelnünk és szem előtt kell tartanunk:

a) egyik az, hogy ugyanazok a végső elvek létesítik számunkra a valóságot, mint amelyek lehetőségessé teszik annak megismerését;

b) a másik pedig az, hogy a valóság képe, bár a mi szellemünk formáiban jelenik meg, mégsem a mi önkényes alkotásunk, hanem ugyanazon elvek által először bizonyos *kényszerűséggel* jön létre, majd ugyanazoknak az elveknek a segítségével *öntudatosan utánképezzük* ezt a kényszerű és nem tudatosan létrejött képet. Hogy ez így van, és hogy ez így lehetséges, annak következménye, hogy az Én és a Nem-Én, vagyis az öntudat és a valós világ között kölcsönös létviszony van, egyik a másikat feltételezi, mert a kettőnek a léte egymáshoz van kötve.

3. A filozófia fogalmának itt adott meghatározása minden ízében, egész jellemében *ismeretelméleti* természetű. A filozófiának,

mint pozitív tudománynak éppen ez a megkülönböztető vonása. A régebbi filozófiák mind *metafizikai* jellegűek voltak, abban az értelemben, hogy feltételezték mint adottságokat a különböző lényegiségeket: Isten, világ, lélek, okozatosság, szellem, anyag, lét, valóság stb., s ezek egyikébe vagy másikába belehelyezték mindazt, amit azokból azután dedukáltak. A mai filozófia, amely igényt tart a pozitív jelzőre, ismeretelméleti jellegű, abban az értelemben, hogy minden általános fogalmat vagy lényegiséget először ismereti szempontból megvizsgál, s megkeresi a végső ismeretelméleti alapját és feltételeit.

6. A filozófia módszere

1. Mint minden tudománynak, úgy a filozófiának is saját módszere van. Ez a külön sajátos módszer annyira fontos a filozófiában, hogy Böhm Károly azt mondja, a filozófia lényege nem is tárgyában, hanem módszerében van. Ez abban az értelemben igaz, hogy a filozófia lényege különösképpen a módszerében tűnik ki, tehát hogy a filozófia jelentésének, vagyis a lényegének az ismeretéhez szervesen hozzátartozik a módszerének az ismerete.

Melyik hát az a módszer, amelyről azt mondhatjuk, hogy sajátosan filozófiai módszer?

Böhm Károly nevezi *jelentéstani elemzésnek*, de nevezi *intuitív szerkesztésnek* is. Pauler Ákos pedig nevezi redukciónak, szemben a dedukcióval vagy a természettudományi indukcióval. Kétségtelen, hogy mindenik elnevezés mögött és az általuk jelzett eljárás mögött van valami igazság, amely a sajátos filozófiai módszerre utal. Azonban inkább azt mondhatjuk, hogy mindenik csak egy lépését fejezi ki a filozófiai módszernek. A filozófiai módszer nevét is, lényegét is igazán Kant fejezte ki helyesen, amikor a filozófiai módszert *transzcendentális módszernek* nevezte.

2. Hogy ennek a módszernek lényegét megismerjük, tegyünk különbséget a *transzcendens* és a *transzcendentális* között. Ha röviden jelezzük ezt a különbséget, akkor azt mondhatjuk, hogy a *transzcendens* jelenti a természetfelettit vagy a világfelettit, amit csak a hit segítségével tudunk elérni, megismerni és elsajátítani. A *transzcendentális* kifejezés pedig azt jelenti, ami tapasztalatfeletti, de nem világfeletti, hanem világon belüli (immanens), s amit tudományos úton el tudunk érni, mert benne van az emberi szellem

szerkezetében. *A transzcendentális módszer és az ennek megfelelő eljárások és lépések éppen a szellem méhében rejlő ősi, létesítő végső elvek felkutatására és megismerésére irányul.*

Hogy ennek a módszernek a lényegét közelebbről megismerjük és megértsük, hivatkozunk arra, hogy Kant, aki ezt a módszert öntudatosan használta, különbséget tesz az a posteriori és a priori ítéletek és ismeretek között. A posteriori ítéletek azok, amelyek a tapasztalatból származnak, amelyeknek érvényét tehát a tapasztalat adja meg. Az a priori ítéletek pedig azok, amelyek a tapasztalattól függetlenül érvényesek, igazságuk tehát nem függ a külső tapasztalattól.

A filozófiában nem közvetlenül a valóság tapasztalatából merített ismeretekkel van dolgunk, hanem a priori ismeretekkel, azaz olyanokkal, amelyeket nem a tapasztalat adatai indokolnak és igazolnak, hanem amelyek önmagukban hordozzák logikai bizonyosságukat. De Kant még itt sem áll meg, hanem különbséget tesz az *a priori ítéletek* és a *transzcendentális a priori ítéletek* között. Például az Egész nagyobb, mint a Részei – ez egy a priori ítélet, mely feltételét képezi minden tapasztalati ítéletnek, amely az Egészre és Részeire vonatkozik. Viszont az Egész és Részei viszonyát meghatározza egy felette álló, tehát transzcendentális a priori ítélet. *A transzcendentális a priori ítéletek az a priori ítéletek lehetőségének a feltételeit foglalják magukban.* Például az előbbi példára gondolva, az Egész és Részei viszonyának lehetőségét foglalja magában a szubsztanciának és akcideniciának viszonya.

A transzcendentális jelző egyrészt az a priori ítéletek lehetőségének feltételét tartalmazza és fejezi ki, másrészt jelenti azt az eljárást, amely mindenütt az ismeretek a priori tényezőinek a kimutatására irányul, s ez a transzcendentális módszer.

3. A transzcendentális módszer, lényege szerint, nem valami szolgai, hanem bírói szerepet tölt be a filozófiában. Nem engedelmeskedik a valóság szeszélyes és ingadozó hatásának és játéknak, hanem maga vallatja és kényszeríti a valóságot feleletadásra, mégpedig az iránt vallatja, hogy melyek azok a végső elvek és szabályok, amelyek a valóságra vonatkozó ismereteket lehetségesítik. Ezt annál inkább megteheti, mert ezek az elvek és szabályok az emberi szellem ősi tulajdonai, s magának a valóságnak a fennállását (ti. az ismerés számára) ezek teszik lehetségesé.

Ennek a módszernek három lépése van: a) *a jelentéstani elemzés*; b) *a redukció*; c) *az intuitív szerkesztés*.

a) Az ismeretek végső csomói a jelentések, amelyek adva vannak. Ezek a jelentések mint aktusok érvényesülnek, s ha ezeket kielemeztük, már megtaláltuk az ismereteknek a feltételeit.

b) A redukciónak az a feladata, hogy a tapasztalásból kiindulva, a tapasztalatot alkotó fonalakon visszamenjen az ismeretek eredetű forrásáig – ismét csak azért, hogy az előbbi lépés által feltalált adatokat, az ismeretek feltételeit igazoljuk.

c) Az intuitív szerkesztés jelenti azt az összefoglalást, amely az intuícióban megélt vonásokat mint feltételeket behelyezi az Egész-ről nyert világkép összefüggésébe. E nélkül a rekonstruáló, egyben szerkesztő eljárás nélkül nem lenne kész és befejezett a filozófia munkája.

4. Ez a módszer tehát azt vizsgálja, ami logikailag első, és nem azt, ami reánk nézve lélektanilag, vagy tapasztalatilag, vagy időileg első. Ez a módszer tehát különbözik a lélektani módszertől, amely a tudatjelenségeket vagy folyamatokat vizsgálja, úgy, amint időileg egymás után következnek. Tehát nem azonos semmiféle induktív módszerrel, de nem azonos semmiféle deduktív módszerrel sem, mert nem akarja a valóságot levezetni, sem pedig valamilyen spekulációval megszerkeszteni.

A transzcendentális módszer kiterjed a szellemi élet egész területére. Kutatja nemcsak a megismerésnek a priori feltételeit, hanem az erkölcsi cselekvésnek és művészi alkotásnak is az a priori feltételeit. Mert amint a tapasztalás vagy az ismerés nem esetlegesen megy végbe, hanem eleve meghatározott elvek és szabályok szerint, éppen úgy az erkölcsi cselekvésnek is megvannak az ősi feltételei, valamint a művészi szemléletnek és alkotásnak is. Ezek az előfeltételek mind magában a szellem szerkezetében rejlenek, nem mint tehetségek, nem mint velünk született eszmék, hanem mint ősi arravalóságok, amelyek mint csírák fejlenek ki.

Kant ezt a módszert alkalmazta három nagy kritikai művében: *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Kritik der Urteilstkraft* (1790)* című műveiben. De nyomában ezzel a módszerrel él minden igazi filozófia, ha csatlakozik Kant-hoz, ha nem, mert ebben a módszerben rejlik az emberi ismeret megismerésének kánonja.

7. Irodalmi tájékoztató

1. A filozófiának két olyan diszciplínája van, amely a filozofálás tevékenységére ráségít, az egyik a *filozófia története*, a másik a *filozófia enciklopédiája**. Mind a kettő egymást kölcsönösen kiegészíti, s éppen ezért mind a kettő nélkülözhetetlen. Bármelyiket is követjük, mindig számításba kell vennünk a másikat is. *E két úton jut el a filozófia önmaga lényegének az ismeretére és öntudatára.*

2. Ebben az irodalmi tájékoztatóban csak a legszükségesebb művekre vagyunk tekintettel, s azok közül is különösen a magyar nyelvűekre hívjuk fel a figyelmet.

Mindenekelőtt említsük meg Buday Júlia *A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája* című, 1929-ben megjelent művét, amely a jelzett időpontig meglehetősen pontossággal sorolja fel az egyes műveket. A magyar nyelvű filozófiatörténetek közül a legelterjedtebb és legkönnyebben használható Nagy József: *A filozófia története* (1927, II. teljesen átdolgozott kiadás, A Pantheon Ismerettára, Bp., Pantheon kiadás). Részletesebbek: Horváth József: *A filozófia története – Ókor* (Bp., 1914); Bartók György: *A középkori és újkori filozófia története* (Bp., 1935). Régebbi mű, mely meglehetősen elavult: Schweigler Albert: *A bölcselet története* (Ford. Mitrovics Gyula, Bp., 1904, Filozófiai Írók Tára XIX. – Függelék: *A magyar bölcseleti irodalom vázlatja*). Az újabbak közül még igen jók: Kecskés Pál: *A bölcselet története, főbb vonásokban* (Bp., 1933); Durant, W.: *A gondolat hősei* (fordítás, 1930); Dr. Trócsányi Dezső: *Bölcselet történelem* (Pápa, 1939–1940). Még a múlt század első feléből: Kibédi Péterfi Károly: *Filozófusok és a filozófia históriája* (Marosvásárhely, 1833). A magyar filozófia vázlatos áttekintése: Erdélyi János: *A bölcselet Magyarországon*; Trikál József: *Bevezető a középkori keresztény bölcselet történelmébe* (Bp., 1913); Kühár Flóris: *A keresztény bölcselet története* (Bp., 1927). Az idegen nyelvűek közül kiemelkedik: Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie* (VI. Auflage, Tübingen, 1912); Falckenberg, Richard: *Geschichte der neueren Philosophie* (VII. Auflage, Leipzig, 1913)*. Mindezek az itt felsorolt művek további irodalmi tájékoztatókkal szolgálnak.

A principiális-enciklopédikus magyar nyelvű művek: Bihary Péter: *A filozófiai tudományok enciklopédiája* (1875); Szelényi Ödön: *A filozófia alapfogalmai* (Tudományos Zsebkönyvtár, 1907); Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába* (III. kiadás, 1933); Kornis Gyula: *Beveze-*

tés a tudományos gondolkodásba (Bp., 1922); Nagy József: *A filozófia kis tükre* (1933); Tankó Béla: *A filozófia problémája és problémái* (1917); Bartók György: *A filozófia lényege. Bevezetés a filozófiába* (III. átdolgozott kiadás, Kolozsvár, 1944); Tavaszy Sándor: *Mi a filozófia?* (Kolozsvár, 1928); Makkai Sándor: *A lélek élete és javai* (Kolozsvár, 1922); Trócsányi Dezső: *Bölcséleti bevezetés* (Pápa, 1934). Fordított művek: Lotze, H.: *A logika és filozófia enciklopédiája* (1884); Jerusalem, W.: *Bevezetés a filozófiába* (1916); Riehl, A.: *Bevezetés a jelenkor filozófiájába* (Bp., 1920). A legjobb idegen nyelvű bevezetések: Külpe, O.: *Einleitung in die Philosophie* (XIII. Auflage, 1928); Windelband, W.: *Einleitung in die Philosophie* (III. Auflage, 1923)*.

Szótárak: Rudolf Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (IV. Auflage, 1927). Magyar nyelven: Enyvvári Jenő: *Philosophiai szótár* (Kultúra és Tudomány, Bp., 1918); Heinrich Schmidt: *Philosophisches Wörterbuch* (Kröners Taschenausgabe, IX. Auflage, Leipzig, 1934)*.

Filozófiai írók magyar fordítása: Filozófiai Írók Tára, szerkesztették: Alexander Bernát és Bánóczi József.

II. rész

A filozófia a tudományok rendszerében

1. Az ember és a tudomány

1. A tudomány, legáltalánosabb fogalmazása szerint, bizonyos nemű ismeretek csoportja. Ebben a legáltalánosabb értelemben méltán nevezik már a mágiát tudománynak, a primitív ember tudományának. A mágia mint tudomány megfelel a primitív ember világszemléletének, s azon a gondolaton épül, hogy a világ telve van rejtett, titkos és igézetes erőkkal, amelyek az embernek vagy ártanak, vagy használnak. Ennek megfelelően szükség van olyan ismeretekre és eljárási módokra, amelyeknek az alkalmazásával ezeket az erőket az ember felszabadítja, hogy vagy lekösse, hatalma alatt tartsa, vagy pedig a maga szolgálatába állítsa. Erre az eljárásra vonatkozó ismeretek összessége a mágia. A mágikus világszemlélet totális szemlélet, a világot még egynemű egységnek tekinti. Amint ez a totális szemlélet megbomlik, a mágia is

elveszti hitelét, s az ember elkezd különösen a természetre vonatkozó megfigyeléseket tenni, majd kezdi azokat gyakorlati célok szolgálatába állítani. Egyoldalú ökonomikus gondolkozásra vall az a felfogás, amely szerint egyedül a gazdasági termelés érdeke vezette volna az embert ismeretszerzésre, tehát tudományra. Ezzel szemben a tények azt igazolják, hogy előbb kellett az ismereteknek lenniük, mielőtt azokat az ember hasznos célok szolgálatába állította volna. Különben is a gazdasági termelés tevékenysége már másodlagos az elsődleges önfenntartással szemben. Az első ismeretek az ember önfenntartásának a tevékenységére vonatkoztak, s onnan vitte át a termelésre és minden más tevékenységre. Az ember előbb képet, fogalmat alkotott, s csak azután szerszámokat, mert előbb fel kellett tűnnie az emberi lélekben a képeknek, a fogalmaknak, hogy azokat eszközökbe öltöztesse.

A tudomány a természetnek fogalmakba való öltöztetése, amint Nietzsche mondja. A fogalmak a tudomány elemi alkotórészei, de úgy, amint egymással viszonylatba jutnak, mert a reláció a gondolkozásnak is, tehát a tudománynak is fundamentuma (Leibniz).

Ha a mágia totális világszemlélet, úgy a tudomány is hosszú évszázadokig megmaradt a maga egységében. A görög filozófusok beszélnek ugyan logikáról, dialektikáról, fizikáról és etikáról, de azért csak egyetlen tudományt ismertek, amelyet azonosítottak a filozófiával. De nem is kell olyan messze visszamennünk, hiszen Bacon még a XVII. század első évtizedeiben is azonosítja a természettudományt a filozófiával, s hogy valamennyi tudományt egységben fog fel, azzal árulja el, hogy egyetlenegy egyetemes módszert szeretne alkotni, amely minden tudást egybefoglalna és minden tudomány számára biztosítaná a haladást.

A jelzett XVII. század második felében, de különösen a XVIII. században ellenállhatatlanul megindul a tudomány szétfejlése különböző ágakba és ágazatokba. Ez a folyamat haladt tovább a múlt században, hogy századunkban már oly rendkívüli differenciálódásnak legyünk tanúi és részesei, amely az avatatlanok millióit viszi bele egy szörnyű útvesztőbe.

2. A filozófia és az egyes tudományok viszonyának elvi kérdéseit már ismételten tárgyaltuk az előbbi részben, itt azzal kell most törődnünk, hogy milyen helyet foglalt el a filozófia a tudományok nagy organizmusában.

Elvi szempontból fontosnak tartjuk annak megállapítását, hogy ha a filozófia is tudomány, s ha csak mint tudomány tarthat igényt arra, hogy erkölcsi hitele legyen a logikus és etikus gondolkodás előtt, akkor tisztázni kell helyét és viszonyát ebben a nagy organizmusban. De mivel ennek az organizmusnak az alkotója az ember, látnunk kell az embernek és a tudománynak, a tudománynak és a filozófiának a viszonyát.

Az ember a Földön, a világmindenség kis zugában él, s mégis fogalmat alkot a világmindenség végtelenségéről. Hogy ezt megteheti és ezt el tudja érni, nem a világban elfoglalt helyzetének köszönheti, hanem szellemi erejének, amely által a tudományban olyan jelrendszert, olyan képrendszert és fogalomrendszert képes szerkeszteni, amely ha nem is tökéletes egyezéssel, de hatásos ráutalással kifejezi a világmindenséget.

Ennek a kifejezésnek fokozatai vannak, amennyiben az ember mindig magasabb álláspontra küzdi fel magát. Előbb csak *leírja* azt, amit tapasztalt, majd az összehasonlítás által *osztályozza*, *sematizálja* az elért ismeretkincset, majd *rendezi* és *bizonyítja* tudását, hogy végül a legmagasabb állásponton végső ismerő elvek által *magyarázza* és *értelmezi*, majd rendszerbe foglalja azt. Ezeken a folyton emelkedő fokozatokon át jut el a filozófiához, ahol már nemcsak uralkodik a világon, hanem maga a tudományt alkotó emberi szellem is annyira kifejlik, hogy teljesen legyőzi szellemi kiskorúságát és önállóságra jut. Ezen a legmagasabb fokon éri el az emberi szellem azokat a legnagyobb értékeket, amelyekért érdemes a tudományt művelni: az *igazságot* és a *szabadságot*, de nem egymás mellett, hanem együtt, egymást áthatva, az igazságot a szabadságban és a szabadságot az igazságban. Az igazság és a szabadság eme egysége az emberi intelligencia igazi célja.

2. A tudományok rendszerezése

1. A tudományos gondolkodás belső igénye készítet arra, hogy a tudományok rendszerezésével foglalkozzunk, hogy ezáltal is minél szélesebb kitekintést nyerjünk a filozófia helyének a megismerésében. A filozófia ugyanis, minden különossége ellenére, nem él elszigetelt életet, sőt minél inkább benne él a tudományok nagy összefüggésében, annál erőteljesebb életet él, annál mélyebbre hatolnak gyökerei, tehát annál gyümölcsözőbb.

Mármost az az igazság, hogy a tudományok rendszerezése nem *külső* tervek szerint megy végbe, nem egy mesterkedő munkának az eredménye, hanem a helyes tudományos gondolkodás eredménye. A helyes tudományos gondolkodás *belső szervező* ereje szüli azt az alapgondolatot, amelyben a rendszerezés műve felépül. Minél szervezesebben nő ki ez az alapgondolata a helyes logikus gondolkodásból, a rendszerezés annál inkább megfelel annak a követelménynek, amely szerint a rendszerezésnek egyszerűnek, egyértelműnek és áttekinthetőnek kell lennie.

2. Azt az alapgondolatot, amely szerint a tudományok rendszerezését véghez kell vinnünk, az *öntudat projiciálóképességében* találjuk. Tagadhatatlan tény ugyanis, hogy az ember és a világ, az Én és a Nem-Én, vagy az Én és a Más egymással kölcsönviszonyban állanak. Ez a kölcsönviszony azonban egy nagy belső feszültséget rejt magában. Az Ént folytonosan ostromolja a világ vagy a Nem-Én, a Más nagy áradata, folytonos hatások érik, amelyek azzal fenyegetik, hogy vagy eltemetik, vagy elsodorják, ha nem tud azoknak ellenállni. Az Én ezekkel szemben úgy védekezik, hogy a felvett hatásokat projiciálja, azaz kivetíti magából egészen addig a pontig, ahonnan a hatások kiindultak. A projekció törvénye az októrvény, e szerint rendezi az öntudat a folyton változó világ jelenségeit s alkotja meg a tényleges való világképet: a világ *ontológiai* képét. Ez a kép megfelelő ontológiai jellegű ismeretekből áll, amelyek adják az *ontológiai tudományokat*.

Az öntudat azonban ugyanazon projiciálóképességével önmagához, a szellem páratlan értékéhez viszonyítva értékeli is a világot, s alkot arról nemcsak egy tényleges, hanem egy minősített képet, amelynek magva nem a tény, hanem az érték törvénye, nem csak az októrvény, hanem az értékelés törvénye, amely mindenényt valamely értékmérővel megbecsül. Az így nyert kép megfelelő axiológiai jellegű ismeretekből áll. Ezek az ismeretek létesítik az axiológiai jellegű tudományokat.

I. Ontológiai tudományok:

A. Természettudományok

B. Szellemtudományok

A. Természettudományok:

a. Mechanikai természettudományok:

fizika, mechanika, dinamika, asztronómia

b. Kémiai természettudományok:

kémia, mineralógia

c. Biológiai természettudományok:

biológia, örökléstan, zoológia, botanika stb.

B. Szellemtudományok:

matematika (aritmetika, geometria), filozófia, pszichológia, történettudomány, irodalomtudomány, nyelvtudomány, vallástudomány, néptudomány, társadalomtudomány stb.

II. Axiológiai tudományok:

a. Közgazdaságtan (a gazdasági- vagy haszon-érték tana)

b. Jogtan (a szociális haszon-érték tudománya)

c. Politika (az erkölcsi érték alkalmazása az államvezetésben)

d. Pedagógia (a nevelési eszmények tana)

e. Didaktika (az oktatás módszeres alkalmazása s logikai következményeinek tana)

Az axiológiai jellegű tudományokban domináló szerepet játszik az értékelés, de egyik sem mellőzheti a tárgyukat alkotó ontológiai szálaknak a vizsgálatát. Ezenkívül valamennyiben sok *alkalmazott* ismeret és tudáskincs van, amelyet főképpen a szellemtudományok, de kisebb részben a természettudományok nyújtanak. Végül, a történettudomány és az irodalomtudomány sem nélkülözheti az axiológiai magatartást, az értékelést s az ennek megfelelő szempontot.

3. A filozófiai tudományok rendszerezése

1. A filozófia fogalmának meghatározása (5.) kapcsán kiderült, hogy a filozófia a végső elvek tudománya. Ezeknek a végső elveknek az alapja, ahol azok feltalálhatók: az Én tudata, az öntudat. Ez az a végső adottság, ahol a gondolkodás megvetheti lábát, s ahonnan a valóság magyarázata kiindulhat, s ahova a végső magyarázó elvekért a filozófia mindig visszatér.

Az öntudatnak az általa létesített világgal szemben való magatartása vagy *ténymegállapító-ontológiai* vagy *értékelő-axiológiai*. Az öntudat vagy úgy veszi a világot, amint az nem-tudatosan és kényszerítő módon jelentkezik, tehát amint van, vagy pedig önmagához viszonyítva, a saját értékesnek ismert szellemisége mértéke alatt minősíti, tehát veszi, amilyennek lennie kell. A filozófiai

tudományok mindenikén végighúzódnak ebből a kétféle magatartásból eredő szálak, s ennek megfelelően az egyes filozófiai tudományok vagy ontológiai, vagy axiológiai tudományok, vagy valót megállapító, vagy pedig ugyanazt a valót értékelő jellegű, kizárólagos értelemben, de mindenikben vagy az egyik, vagy a másik uralkodó, úgy hogy általános jellegüket mégis egyik vagy másik magatartás határozza meg.

2. A filozófiai tudományok rendszerezésének elvét tehát a szellem e két magatartása határozza meg. Ennek megfelelően a filozófiának két nagy ága van: *ontológia* és *axiológia*, s aszerint, amint vagy az ontológiai, vagy az axiológiai magatartás az uralkodó az egyes tudományokban, válnak ontológiai vagy axiológiai jellegű tudományokká. Minden tudományban az alapvető tevékenység a *megismerés*, amely célját a megértésben éri el, de a megértést követi az értékelés, mert azt, amit az öntudat megértett, minősíti, tehát értékeli. Így a tudomány a valóságnak az átszellemesítése, a szellemtől való áthatása, mert a tudomány a szellem által alkotott képekben él és fejezi ki magát. Az első tehát maga a *valóság*, vagy nevezhetjük *világnak*, amely az öntudat központja körül keletkezett *projekciók és visszahatások hálózata*. E hálózatnak az *átértése a tudomány*, mind az Én, mind a Nem-Én viszonyában. E hálózatnak csoportjai vannak, amelyeket *jelentéseknek* nevezünk. A *Végső csomópontok*, amelyek támasztó alapok (szubsztanciák), képezik a filozófia tárgyát, ezeket nevezzük végső elveknek, transzcendentális feltételeknek. Ezek pedig két fontos fókusz körül helyezkednek el, a *lényeg* és az *érték* körül. A filozófiának az első tanrészlete az *ismeretelmélet*, mert a filozófia az ismeret létesítő feltételek ismeretétől függ. Vagy ismerjük ezeket a feltételeket, s akkor átértettük azt az egész hálózatot, amelyben a valóság megjelenik, vagy nem, s akkor lehetetlenné válik a filozófia.

A filozófia második tanrészlete a *pneumatológia*, azaz a filozófiai lélektan. Az ismeret ugyanis alapvető, de mégis az emberi öntétnek csak egyik megnyilatkozása. Már csak az ismeret érdekében is ismernünk kell mindazokat a tevékenységeket, amelyek által az ember fenntartja önmagát.

A filozófiának harmadik tanrészlete az *értékelmélet*. A szellem, az öntudat kiváltságos pillanatában felismeri önmaga természetét, mely különös örömmel tölti el. Az öröm érzelme rávezeti saját értékességére, amelyben rejlik megkülönböztető minősége.

Nem az öröm maga értékes, az csak jelzője az értékességnek, hanem maga az érték a szellem nemességében rejlik. Ezt az értékességet mint mértéket alkalmazza az öntudat mindenre, ami az Énben benne rejlik, de arra is, ami a Nem-Énben van. Eszerint mindent értékkel, mert ha nem, elpusztul. Az érték éppen olyan transzcendentális feltétel, mint az Én bármelyik ősi elve, a lét, az okozatosság, a lényeg, a cselekvés stb. Az értéknek különböző fajai vannak – az élv, a haszon, a nemesség –, s ennek megfelelően különbözőek az értékelő tevékenységek. Ezeknek a vizsgálata és ismerete képezi az értékelméletnek a tárgyát.

A filozófia negyedik tanrészlete a *logika*, amely a gondolkodás különböző formáival mint szabályozó műveletekkel foglalkozik. Ez vagy elemi logika, vagy tudománytan. Az előbbi azokat a formákat tárgyalja, amelyekkel minden gondolkozás él, az utóbbi a tudományos gondolkozás formáit.

A filozófia ötödik tanrészlete az *etika vagy erkölcsfilozófia*. Ha a logikát az igazság értékeszméje irányítja, akkor az erkölcsfilozófiát a jó értékeszméje. Az erkölcsi cselekvés alkatát, szabályait adja elő mind az egyéni, mind pedig a közösségi élet síkjában. Az etika tehát az öntudatnak mint a szellem hordozójának ama kiható tevékenységeit adja elő, amelyek által megvalósul, cselekedetekbe öltözik.

A filozófiának hatodik tanrészlete az *esztétika*, amely a szellemnek az egész való felett lebegő nyugodt szemléleteivel foglalkozik, amelyek által testet ölt a szép mint esztétikum. Az esztétikai alkotás a szellem legmagasabb és legátfogóbb érték-eszméjének, a szépnak a megragadása, mind a produktív, mind a reprodukív szemléletben.

A filozófia hetedik tanrészlete a *metafizika*, amely az ontológiai és axiológiai magatartás közös gyökerét kutatja. Fő kérdése: hol találkozunk a lényeg és az érték, világgépünk eme két fókusz, tehát hogyan lesz eggyé világgépünk két féltekéje? Ebben a végső szintézisben ragadja meg a szellem a lét értelmét és a valóság végső lényegét.

A filozófiának nyolcadik tanrészlete a *filozófia fenomenológiája*. A filozofáló szellem szétfejlük különböző rendszerekbe, de vég eredményében mindenik rendszerben önmagát fejezi ki, beletömöríti önmagát egyéni egyes formákba. Ez a tudományrészlet a szétfejlött szálatokat elemzi meg, majd fogja össze ismét egy egységbe. Nevezhetjük a filozófia történetének is, abban a magasabb

értelemben, hogy a filozófia ennek segítségével ragadja meg önmagát s jut el saját önismeretére.

3. Ezeken a tanrészleteken kívül beszélhetünk *alkalmazott filozófiáról* is. Minden tudomány eljut saját maga önismerete útján, saját ismerési módjainak az öntudatosításával, saját filozófiájára. Ezt különösen szükségessé teszi a korunkban uralkodó specializmus, amely a szaktudományokat annyira atomizálta, s az atomizált részleteken belül annyira bonyolulttá tette, hogy a szaktudományi kutatókat a kétségbeesés veszedelme fenyegeti. A szaktudományok önbizonyossága megköveteli, hogy saját végső elveiket megvizsgálják ott, ahol saját speciális területeiket a Valóság egészével való összefüggésükből kivágták, az összekötő főidegeket és főereket a Valóság egésze felé futó irányaikban megszemléljék, s így megkíséreljék a Részeket az Egésszel való szerves egységében megpillantani. De másrészt megköveteli az igazság valósága is, mert a szaktudományok lehetnek egymástól idegenek, de az igazságaik mind ugyanarra az egy igazságra mutatnak, tehát a szaktudományok igazságai nem lehetnek egymástól idegenek.

4. Foglaljuk össze a filozófiai tudományok rendszerét:

I. Ontológiai tanrészletek vagy tudományok

1. Ismeretelmélet
2. Pneumatológia vagy filozófiai lélektan
3. Értékelmélet

II. Axiológiai tanrészlet

1. Logika
2. Erkölcshilozófia vagy etika
3. Esztétika

III. Az ontológiai és axiológiai tudományok szintézise

1. Metafizika
2. Fenomenológia vagy filozófiatörténet

IV. Alkalmazott filozófiai tudományok

1. A matematika filozófiája
2. Természetfilozófia
3. Jogfilozófia
4. Nyelvfilozófia
5. Történetfilozófia
6. Társadalomfilozófia
7. Vallásfilozófia

5. A filozófia rendszerezése után, most, hogy vázlatos képet nyertünk róla, ismételten meg kell állapítanunk, hogy mint a végső elvek tana, nem tekinthető szaktudománynak, hanem a szellem önmagára eszmélése tudományának. Mint ilyen, azért egyetemes tudomány, mert minden tudomány a szellem önmegvalósulása a valóság különböző speciális területein, a filozófia pedig olyan *egyetemes kihatású ismereteket nyújt*, amelyek minden tudományra nézve érvényesek, s így lehetővé teszi azok számára a végső önbizonyosságot. A filozófia tehát tárgyánál, álláspontjánál és módszerénél fogva más minőségű tudomány, mint a szaktudományok. Ez a más minőség éppen az *egyetemességében* rejlik, szemben a szaktudományokkal, amelyek az egyetemesnek részeit alkotó ismeretekkel dolgoznak, amelyek részlegesek, de a maguk körén belül *általánosak*, vagy legalábbis az általánosság bizonyos fokán állanak. Értjük ugyanis általános alatt azokat az ismereteket, amelyek egy bizonyos speciális területen belül sok egyest áthatnak.

Ha ilyen minőségű különbség van a filozófia és a szaktudományok között, akkor természetes, hogy a filozófiai ismeretek is más minőségű ismeretek, mert hiszen az ismeretek minősége határozza meg az egyes tudományokat.

4. A filozófia és a szaktudományok viszonya

Még mindig kísért – a filozófiában is, nemcsak a gondolkozásban – az a felfogás, amely a filozófiát úgy tekinti, mint a különböző egyes tudományok eredményeinek az összefoglalását. Így például újabban Paulsen és Wundt azok, akik egy ilyen felfogást ápolnak. Ennek a felfogásnak helytelenségét már az előbbi fejeztünk utolsó bekezdésében is lehetetlenné kívántuk tenni azzal a megállapítással, hogy a filozófiai ismeretek és a szaktudományi ismeretek egymástól nemcsak tárgyukban, hanem minőségükben is különbözők. Más minőségűek a filozófiai és más minőségűek a szaktudományi ismeretek. Másrészt azonban rá kell mutatnunk arra, hogy ha a fenti felfogást fogadjuk el, akkor a filozófia megint csak valamelyik szaktudomány körébe esnék. Az egyes tudományok eredményeinek összefoglalása elkerülhetlenné tenné, hogy valamelyiknek az álláspontjára helyezkedjünk, mert nincs tudo-

mány álláspont nélkül; így azután valamelyiknek a módszerével élnénk, vagy pedig visszazuhannánk valami ködös metafizikába, amelyre van elég példa a történelemben, s megkísérelnők a különböző tudományokat valamelyik szaktudományi alapelvből dedukálni s így Prokrusztész-ágyba szorítani bele a tudományok élő és szerves alakját. A filozófiára nézve az ilyen kísérlet azzal az eredménnyel járna, hogy elveszítené önállóságát. A tudományok eredményeinek az összefoglalása nem is lehetséges, de még ha lehetséges is lenne, ebből akkor sem lenne filozófia, egyszerűen azért, mert nem ez a filozófia, ami az ilyen enciklopédikus összefoglalásból lenne.

A filozófiára azonban nem közömbös, hogy milyen a viszony közte és az egyes szaktudományok között, természetesen tisztán elvi alapjaikban. A szaktudományok általában nemigen törődnek a filozófiához való viszonyukkal, abból az egyszerű okból, hogy a maguk részéről elhanyagolható feladatnak tekintik, hogy megismerjék az igazi filozófiai álláspontot, amelyről valamely filozófiai rendszer megismerhető. Ugyanezt nem mondhatom el a filozófiáról, amely általában kötelezettnek érezte magát mindig, hogy a szaktudományokat legalább addig a fokig megismerje, hogy azoknak pozitív tanításával ellentmondásba ne jusson. Ebből természetesen nem következik, hogy az ismert-birtokolt világ nagy összefüggéseinek a dialektikájához a filozófia a legapróbb részletekig alkalmazkodik, például a természettudományokhoz, amint azt Apáthy István kívánta Böhm Károlytól, akit azért, mert ezt nem tette, élesen megrótt, viszont a filozófia sem kívánja, sőt visszautasítja az olyan kísérleteket, amikor tiszta filozófiai szempontokat természettudományi tanításokkal oly módon keverték, hogy ezzel a filozófia hitelét rontották. Így volt például idő, amikor Kant a pszichológusok Kantja lett, amikor az érzékszervek *specifica energiájában* az apriorizmus igazolását látták, holott a *specifica energia* legfeljebb illusztrációja vagy szemléleti analógja lehet a transzcendentális berendezésnek.

2. Vegyük szemügyre először is a *filozófia és a természettudományok viszonyát*. Először is állapítsuk meg, hogy merőben hamis az a felfogás, amelyet Ernst Haeckel tanított, hogy az igazi filozófia természettudomány és az igazi természettudomány filozófia. Ennek a felfogásnak köszönhetette Haeckel, hogy ma sem a természettudomány, sem a filozófia nem tekinti őt komoly tudósnak,

tehát sem mint természetvizsgálónak, sem mint filozófusnak nincs hitele és nincs becsülete. A tudományok határait összezavarni vagy éppen eltörölni nem lehet, csak az érdekelt tudományok nagy kárára.

A két tudomány közti viszonyban arról lehet szó, hogy mit nyújt a filozófia a természettudománynak és mit nyújt a természettudomány a filozófiának.

Hogy mit nyújt a filozófia a természettudománynak? Ennél a kérdésnél mindjárt két kiváló példára hivatkozhatunk. Az egyik Eddington, a kiváló angol fizikus, a másik Huzella Tivadar, a kiváló magyar biológus. Az első *A természettudomány új útjai* című művében egyenesen ismeretkritikai szempontból indul ki, amikor mindenekelőtt a természettudományi megismerés lehetőségeivel és határaival foglalkozik, s merőben a kritikai transzcendentálisizmus szellemében állapítja meg, hogy amint egy kézhez kapott távirat betűje nem a feladó keze írása, úgy az idegrendszer útján nyert ingerület alapján alkotott kép sem magából a külvilágból, tehát nem a közvetlen tapasztalatból ered. Mire a külvilág üzenetei eljutnak öntudatunkba, szín, térfogat és anyag képzetével ruházódnak fel. Nem nyomozzuk most azt, hogy Eddington milyen filozófiai hatások alatt jutott el fizikai világképének a megalkotásához, csak megállapítjuk azt, hogy az ilyen fizikai világkép kétségtelen, hogy kritikailag megalapozottabb, tehát tudományos szempontból hitelesebb, mint az, amely ezt a kritikai alapvetést nélkülözi, vagy egyenesen mellőzi.

A másik mű, amelyre hivatkozunk, Huzella Tivadar *Általános biológiája*, melynek bevezetése ezt a címet viseli: *Ismeretelméleti alapfogalmak. A tudomány szervezete*. Tisztázni igyekszik mindazokat az alapfogalmakat, amelyekkel a természettudomány dolgozik, s kritikailag vizsgálja azoknak alkalmazási lehetőségeit és határait. Ebben a műben valóban a természettudományok ama legmagasabb egységével állunk szemben, amely mutatja és jelzi, hogy mit jelent a filozofáló szellem a természettudományra nézve. Jelenti ez a mű a természettudománynak a saját természetére, ismereti alkatára és módszerére való legmagasabb ráeszmélést.

Ezzel a két problémával arra akartunk rámutatni, hogy a természettudományok ilyen kiváló képviselői éppen a saját szaktudományuk érdekében nélkülözhetetlennek tartják, hogy a természettudományi ismeret megalapozása érdekében, a filozófiai ön-

eszmélés segítségével, visszamenjenek azokig az alapokig vagy feltételekig, amelyek minden ismeretet elsősorban létesítenek. Kant azt követeli a tiszta természettudománytól (amelynek meg kell előznie minden empirikus természetvizsgálatot), hogy tisztázza először azokat az apodiktikus és a priori törvényeket, amelyek lehetségessé teszik a természet megismerését. Ilyen törvények például: a szubsztancia megmarad és állandó; minden, ami történik, valami ok által előre meghatároztatik; az empirikus ítéletek objektív érvényűek; az észrevevési ítéletek szubjektív érvényűek stb. Sok ilyen apodiktikus a priori szintetikus úton nyert ítélettel van dolga a természettudománynak, amelyeket ismernie kell. Vagy talán el is lehet hanyagolni ezeknek öntudatos birtoklását, azzal az érveléssel, hogy a természettudós ezekre ösztönösen is rájön, saját természetes logikája következtében, ezeket tehát ösztönösen úgy is használja. Erre azonban azt kell felelnünk, hogy a tudomány annál megalapozottabb, tehát annál inkább tudomány, minél öntudatosabban építi ítéleteit a szellem minél mélyebb rétegeire. Az ösztönös intuícióra építeni s csak arra bízni magát a kutatónak s a tudománynak, nem egészen egyezik a tudomány etikájával és logikájával.

Végül meg kell állapítanunk, hogy a filozófia nem illetékes arra, hogy a természettudományi vizsgálatokba beleavatkozzék. Csupán egy főbenjáró eset lehetséges, ahol a filozófia illetékeséggel bír, ott, ahol a *természettudományi hipotézisek logikai előzmények kívánnak lenni*. Például: az élet végső elemzésben vegyülettani (kémiai) folyamat. Ebből levonják azt a következtetést, hogy a termékenyítés is kémiai folyamat. Ebben és sok más esetben logikai előzményekké tesznek olyan feltevéseket, amelyeket előbb bizonyítani kellene, de még mielőtt ez megtörténnék, máris megszerkesztik következtetéseket vonnak le abból. Az ilyen következtetések ellen azért tiltakozik a filozófia, mert a *petitio principii*nek* nevezett logikai hibától kezdve valamennyi logikai, tehát következtetési és bizonyítási hibát magukban foglalnak. A kritikailag gondolkozó és vizsgálódó természettudósok a hipotéziseket nem logikai előzményeknek tekintik, hanem munkaeszközöknek, amelyekkel úgy élnek, mint a kőműves a vakolókanállal. Bolond dolog lenne, ha a kőműves a vakolókanálra akarna házat építeni.

Vessük fel tovább azt a kérdést, hogy mit nyújt a természettudomány a filozófiának. A komoly természettudomány, amely nem másod- és harmadkézből dolgozik, hanem saját vizsgálataira épít, pozitív szempontokat nyújt, amelyeknek segítségével a filozófia új kitekintést nyerhet a világ és élet magyarázatában. A természettudományi ismeretek új problémák felvetésére, régi problémák revíziójára készíthetik a filozófiai gondolkozást. És utaljunk végül arra, hogy mivel a filozófiai éthosz a filozófust alázatosságra neveli, ennél fogva a természettudományi ismeret vagy tudás is arra készíti a filozófiát, hogy önmagát a pozitív tudás világításában ellenőrizze, tehát önkritikáját továbbvigye és erősítse.

Azonban erről az oldalról is hangsúlyozzuk, hogy amint a filozófia nem illetékes, hogy beleavatkozzék a természetvizsgálatba, úgy a természettudomány sem illetékes a filozófiába való beavatkozásra. *A természettudomány szerepe tehát a filozófiában csak közvetett és nem közvetlen, tehát csak megindíthat bizonyos öneszmélést vagy kritikát, de azt saját álláspontjáról maga nem végezheti és nem végeztetheti.*

3. *A filozófia és a matematika* viszonyát vegyük először szemügyre – a szellemtudományok oldaláról. A kettő viszonya már közvetlenebb, mint a filozófia és a természettudomány viszonya.

A matematika részben a számok tudománya (aritmetika), részben a térbeliségek tudománya (geometria). Részben tiszta matematika, részben empirikus szemléletre alkalmazott matematika. A tiszta matematika – ahogy azt Kant értelmezi – tulajdonképpen a matematika filozófiája. Kant úgy találja, hogy a matematikai ismeretben az a sajátos, hogy fogalmait nem az empirikus, hanem a tiszta szemléletben találja fel, amelyben minden fogalmát *in concreto* és mégis *a priori* képes megszerkeszteni. Ennek magyarázata abban van, hogy az idő (az aritmetikának) és a tér (a geometriának) képezi az alapját, mivel a tér és az idő a tiszta szemlélet ősi a priori formái.

A tiszta matematika tehát olyan problémákat vet fel, amelyek elsősorban a filozófiának a problémái. Sokan a logikával hasonlítják össze, amely ugyan nem a szemléletnek, hanem a gondolkodásnak ugyancsak a tiszta a priori formáiról szóló tudomány. Vannak, akik a matematikát teszik a logika alapjául, mások for-

dítva, de mindenképpen igaz, hogy a kettőt elszakíthatatlan szálak kötik össze.

4. Nem tehetjük, hogy valamennyi szaktudománynak a filozófiához való viszonyával foglalkozzunk, de mégis a szellemtudományok csoportjából még egyet ki kell emelnünk, hogy a filozófiának a szaktudományokhoz való viszonyát megmutassuk. Ez a tudomány: a történettudomány.

A filozófia és a történettudomány közti viszony minden időben élénken foglalkoztatta mind a két tudományt. A filozófia sok kísérletet tett, hogy a történelmet nagy összefüggéseiben átgondolja, az összefüggésekben nagy vezérlő eszméket állapítson meg, amelyek egymással viszonyban vannak s egymás után a fokozatos fejlődés képét mutatják. A nagy történeti összefüggések egyetemes, állandó, fundamentális törvényei az embernek és életének ismétlődései, mivel az emberiség kollektív élete nem más, mint az egyéni emberi szellem fenomenológiája. Az emberiség életében jelentkező alkotások, mint például a civilizáció, a kultúra, a társadalmi intézmények végtelen sora mind az emberi szellem projekcióinak továbbvitéséi, azaz prolongációi. Prolongáció alatt mindazt értjük, amivel az Én a maga valóságát látható testi határain túl kitágítja.

Ezekből kitűnik, hogy a projekció lehetségesíti az emberiség kollektív életét is. Az önállósítás sok projekción át érvényesül, tehát a prolongációk egész szövevényét hozza létre, amelyekben az emberiség valóságos halhatatlanságra tör. Az emberiség önállósítása s egyben önfenntartása nem ismer határt, úgyhogy az önállósítás és az önfenntartás teljessége a világtörténeti erők alapöszöne. Az emberiség tehát nemcsak viteti magát az időtől, hanem szembe is száll az idővel, hogy az idő árjával szemben szellemi erejével megvesse a lábát, hogy mindaz, ami természeti tulajdonságainál fogva halálra van ítélve, fennmaradjon (Eucken). Ez az ellenálló, dacoló erő a történelem egyik alapvető faktora. Nevezték ezt „történelmi tendenciának” vagy „a történeti valóság utolsó ösztönzőjének” (Lamprecht).

Ha csak ezen a futólágos elgondoláson végigtekintünk, világosan kell látnunk, hogy a történet maga mint a történelem vagy a történettudomány tárgya mennyi kérdést vet fel az elmélkedő filozófia számára. De azt is meg kell látnunk, hogy a történetnek eme egyetemes szempontú vizsgálata merőben filozófiai feladat,

amelyet sem a pragmatikus, sem a szellemtörténeti, sem a materialista szempontú szemlélet és vizsgálat sem tudja elvégezni.

Vagy gondoljunk azokra a kategóriákra, amelyekkel a magasabb szempontú történettudomány is folytonosan dolgozik, mint például a haladás, a fejlődés vagy az erkölcsi normáció elve – ezeknek átgondolása egyenesen a filozófia feladata. A fejlődés gondolatát egyenesen az laposította el és erőtlennítette meg, hogy a filozófiára nem hallgatott a „természettudományos világnézetű” (!) közvélemény. A filozófiai reflektálás előtt kitűnt, hogy – amint Böhm Károly mondja – „...csak öncsonkítása a gondolatnak az, ha az evolúciót nem gondoljuk haladásnak a tökéletesség felé”. A haladás, a fejlődés tehát értékelést tételez fel, s így valóban van értelme annak a Nietzsche-től eredő gondolatnak, hogy amely nép nem értékkel, az könnyörtelenül elvész. Így kiderül, hogy az értékelés nemcsak az embernek, hanem az emberiségnek is egyik alaptevékenysége. A filozófiai gondolkozás véd meg attól, hogy az emberiség életét elmechanizáljuk, amitől a kiváló biológus Apáthy István oly erőteljesen óv, amikor megállapítja, hogy nem ismeri az életet az, aki azt véli, hogy az életnek minden megnyilvánulását vissza lehet vezetni fizikai és kémiai tüneteményekre.

A filozófia és a történettudomány közti viszony közelségét eléggé igazolják a fenti megállapítások.

5. A filozófia a kultúra rendszerében

1. Megvizsgáltuk a filozófia viszonyait és helyzetét a tudományok rendszerében, s most, mivel a tudomány beletartozik a kultúra rendszerébe, vizsgáljuk meg a filozófia szerepét és helyzetét ebben a nagyobb összefüggésben, a kultúra rendszerében.

Mielőtt tulajdonképpen feladatunkra térnénk, tisztázzuk a *kultúra* fogalmát. Ebből a célból tegyünk különbséget a kultúra és a civilizáció szavak között, amelyeket a közhasználatban rokon jelentésű szavaknak vesznek, pedig a kettő között lényeges különbség van. A *civilizáció* vagy magyar megfelelője, a polgárosodás jelenti az emberi szellemnek a külső természetén való uralmát, azaz a természetnek az emberi élet szolgálatába való állítását, valamint a nyers és vad természeti erőknél a megfékezését, tehát általában jelenti az emberi szellem már elért uralmát és folytonos uralomra törését a természet felett. A *kultúra* pedig jelenti

az emberi szellemnek a megnemeseedett szellemi értékekkel való áthatását, tehát az emberi szellemnek az ember belső természete felett való uralmát és folytonos uralomra törését. A magyar nyelvnek a kultúra szó és fogalma jelzésére két kitűnő szava van: a műveltség és a művelődés. A műveltség jelenti azoknak a szellemi javaknak az összességét, amelyeket eddig az ember elért, a művelődés pedig jelenti azt a tevékenységet, amellyel az emberi szellem megművelését (kultivációját) tovább folytatja. A civilizáció tehát még nem kultúra, nem is lesz belőle soha kultúra, hanem csak a kultúra eszköze, tehát a szolgálja, s a kultúra ennél fogva célja a civilizációnak. A civilizációnak értelmet tehát csak a kultúra ad, s a civilizáció kultúra nélkül káros, mert megrontja az embert, az emberben legfeljebb az állatot tenyészt ki. Az emberiségnek ma az a nyomorúsága, hogy a kultúra elveszítette önállóságát a civilizációval szemben, s odaadta magát a civilizáció szolgálatára, ahelyett hogy a civilizáció szolgálná a kultúrát. Az emberiség nyomorúsága, súlyos válsága csak akkor szűnik meg, vagy legalábbis enyhül, ha helyreáll a kettő között a helyes viszony.

2. A kultúra fogalmában három tényező foglaltatik: az *erkölcs*, a *tudomány* és a *művészet*, tehát három érték valósul meg benne, a jó (az etikum), az igaz (a logikum) és a szép (az esztétikum). Ezért beszélünk erkölcsi vagy *etikai* kultúráról, tudományos vagy *logikai* kultúráról, és művészeti vagy *esztétikai* kultúráról. A kultúra csak akkor teljes, ha ez a három egyformán fejlett, és ha egymással összhangban van. A kultúra eme három alkotórésze együtt kell hogy érvényesüljön, mert akármelyiknek egyoldalú érvényesülése megkárosítja a kultúra egészét, veszélyezteti tehát a kultúra egész-ségét. Az egyoldalú intellektuális kultúra fogalmi ismeretekbe fagyasztja az alkotó szellem életét, s ezzel elsorvasztja a szellem más minőségű megnyilatkozásait. Az egyoldalú erkölcsi kultúra azt a kísértést hordozza magában, hogy kazuisztikába, azaz az erkölcsiségné egyes esetek szerinti megítélésévé silányul, s ezzel még az erkölcsi kultúra belső élettartalmát is elsorvasztja. Az egyoldalú művészi kultúra magába zártan eszménytelenné válik, s mindent elposványosító hedonizmusba süllyed. Nyilvánvaló tehát, hogy a kultúra mindenik alkotórésze csak akkor él egészséges életet, ha a többivel belső kapcsolatban van, ha egyik kihat a másikra, ha egymást kölcsönösen áthatják és befolyásolják. Az erkölcs nem nélkülözheti az igazságot, hanem

ahhoz kell igazodnia, mert az, ami jó, igaz is kell hogy legyen. Viszont az, ami igaz, nem lehet rossz, és végül az, ami szép, még ha meg is másítja a valóságot a művészetben, annak igaznak kell lennie, nem mondhat ellent a valónak.

3. A kultúrát alkotó tevékenységek között a helyes viszonyt a tudománynak kell fenntartania azzal, hogy folytonos kritikai ellenőrzést gyakorol minden kilengéssel szemben. A tudomány azonban a maga egészében ezt a szolgálatot végezni nem tudja, hanem csak annak valamelyik része vagy valamelyik funkciója. Ez pedig a *filozófia* mint a *kultúrának a törvényadója*. Csak a filozófia rendelkezik azzal az állásponttal, melynek alapján ezt a szolgálatot végezni lehet. A fentiekből ugyanis kitűnik, hogy a kultúra végeredményében értékek rendszere és értékek megvalósítása, az értékek jelentésével és azok valósításának kérdésével csak a filozófia foglalkozik, tehát a filozófia van hivatva arra, hogy a kultúrának az igazi vigyázója és irányítója legyen. *A filozófiai kritika van arra hivatva, hogy a kulturális tevékenységben és a kultúra rendszerében jelentkező minden egyoldalúsággal szemben kritikát gyakoroljon és utat mutasson a nemes szellemű kultúra felé.* A filozófia tehát a kultúrának a legilletékesebb őrizője és irányítója.

III. rész

A filozófia szétfejlése és problémái

1. A filozófiai tanrészletek és a filozófia problémája

1. A korábbiakban már felmutattuk az egyes filozófiai tanrészleteket vagy diszciplínákat a két nagy filozófiai magatartás – az ontológiai és axiológiai – szerint, most ebben a részben az lesz a feladatunk, hogy megismerjük azokat a problémákat, amelyek az egyes tanrészletek tartalmát képezik.

A filozófiai problémák szerves összefüggésben vannak egymással, ennél fogva beszélhetünk az egyes tanrészletek felett álló filozófiai problémákról, amelyekből az egyes problémák szétfejljenek. *A filozófiának tehát van egy problémája és vannak problémái.* Mi a filozófia problémája? A filozófia problémája: *a valóság és az igazság, az igazság és a valóság.* Mi a valóság és milyen viszonyban van az igazsággal, és mi az igazság és milyen viszonyban van a való-

sággal? Régebben ezt a kérdést így fogalmazták meg: mi a valóság oka és mi annak célja? A valóság kényszerítő hatalma alatt állva, az ember kereste azokat az *okokat*, amelyek a valóságot magyarázzák. Majd igyekezett ettől a valóságtól magát függetleníteni saját alkotásaival, valami újat állítani s így maga elé célokat tűzni. Így azután a filozófia két részre oszlott: teoretikus és praktikus filozófiára. A görögség már eljutott a filozófiának ebben a két tekintetben való felfogásához. Ezért már Arisztotelész beszél a filozófiának erről a két nagy ágáról. Mi, amikor a két nagy filozófiai magatartásról, az ontológiai és axiológiai magatartásról beszélünk, végeredményben – mélyebb meggondolással és szélesebb kitekintéssel – tulajdonképpen ugyanannak az egy filozófiai problémának két oldaláról beszélünk. A valóság egészének a vizsgálata az ontológiai magatartás és felfogás; az igazság vizsgálata pedig axiológiai magatartás. A *valóság* adva van, az *igazság* megvalósítandó követelmény. A valóság akkor valós, ha megfelel az igazságnak, az igazság akkor igaz, ha megfelel a valóságnak.

2. A filozófiai tanrészletekben felbukkanó problémák mind visszautalnak erre az egy problémára, tehát igazi dialektikus viszony van a filozófia problémája és problémái között, amennyiben az egyes problémák az egy problémára, a probléma pedig a problémákra utal. A probléma sohasem oldható meg hiány nélkül, a problémák pedig a dialektikus viszony folytán folyton tovább fejlenek szét, mert újabb és újabb készítményt nyerne a problémától. Csak akkor látunk tehát helyesen az egyes problémákban, ha mindig szem előtt tartjuk a problémát, viszont a probléma önmagában elvont távolságban ködlik, mindaddig, míg meg nem ismerjük a problémákban.

3. A filozófia tanrészleteinek az ismertetése után már csak utalunk arra, hogy ontológiai oldalon találtuk az ismeretelméletet, a pneumatológiát és az axiológiát, az axiológiai oldalon pedig a logikát, az etikát és az esztétikát. Az ontológiai és axiológiai szálak összefonódása folytán nyertük a metafizikát és a fenomenológiát. Ezenkívül pedig beszéltünk még alkalmazott filozófiai tudományokról.

2. Pneumatológiai problémák

a) A test és a lélek, a lélek és a szellem viszonyának problémája

1. A test és a lélek viszonya mindenkoron foglalkoztatta az ember érdeklődését, a filozófia pedig igyekezett minden időben, hogy az egész valóságot s így az emberi valóságot is egy elvből vezesse le. A monizmusra (egyelvűségre) való törekvés mindig jellemezte a filozófiát. Ez az igyekezet hozta létre az antropológiai materializmust és a spiritualizmust. Az első úgy találja, hogy az ember csak test, melynek a mozgás az egyetlen tevékenysége, s a lélek a testnek és mozgásának nagyon bonyolult folytatása. A spiritualizmus viszont azt tanítja, hogy a tulajdonképpeni valóság a lélek, s a test nem egyéb, mint annak a külső kiágazása, tehát a tünetkezése. Egy harmadik törekvés a parallelizmus, amely meg azt tanítja, hogy minden állapot és folyamat mind a két állományban, a testben és a lélekben is megvan, s a test és lélek úgy működnek egymás mellett, mint két pontosan egybeigazított óra. Minden lelki folyamatnak megfelel valami fizikai mozgás és viszont. (Ezt tanítja például Spinoza.)

Ezek a felfogások azonban már mind történetivé váltak, a mai filozófiai gondolkodást nem elégtik ki és a kritikát nem állják ki, tehát ezeken túl más megoldást kell keresnünk a test és a lélek viszonyában.

2. A test és a lélek egymástól elválaszthatatlan. Mi ebben a világban nem ismerünk test nélküli lelket, de nem ismerünk lélek nélküli testet sem. Aki tehát az emberi testről beszél, annak feltételeznie kell az emberi lelket, és aki az emberi lélekről beszél, feltételeznie kell az emberi testet. A két valóság között először is kölcsönviszony van, másodsor pedig, az idegrendszer közvetítésénél fogva, egyenesen egység áll fenn. Ezt az egységet igazolja az a tény, hogy egyik állományt sem lehet a másikra visszavezetni, ellenben egységes alaptörvények kapcsolják össze a kettőt.

A materializmus éppen olyan elvetendő, mint a spiritualizmus, mert a lelkét testi-fizikai adatokból magyarázni nem lehet, az azonban tagadhatatlan, hogy a testi adatok nem mint testi adatok, hanem mint *képek*, mint *szellemi adatok* ismertek, vagyis *a testi adatok szellemi formákban jelennek meg*. Caller, az ismert biológus mondja: „...azt mondani, hogy az agysejtek a székhelyei a

szellemi folyamatoknak, értéktelen állítás, mert semmiképpen nem tudjuk megfigyelni, hogy szellemi folyamatok mennek végbe az agyvelőben.” Ezzel szemben nemcsak megfigyelhetjük, hogy a testi-fizikai folyamatok szellemi formákban, a szellem által alkotott jelentésekben ismerhetők meg, hanem csak ezekben a formákban és csak ezekben a jelentésekben közelíthetők meg, s válnak számunkra valóságokká. Ez a tény azonban nem hatalmaz fel arra, hogy a spiritualizmus álláspontjára helyezkedjünk s a testet a lélekből vagy a szellemből igyekezzünk levezetni. A tények logikáját követve elismerjük mindkét állománynak a valóságát, de nem mint egymás mellett álló valóságokét, hanem mint olyanokat, amelyek egy egységes egésznek alkotnak, mert az ember nem egyik vagy másik, hanem egységes egész ember.

A test és lélek egységét először is biztosítja, hogy az ember valamennyi tevékenységét úgy fogjuk fel, mint egy rendszernek a tagjait, mint olyan funkciókat, amelyek egyugyanazon organizmushoz tartoznak. Mivel pedig minden tevékenységünk mint kép fogható fel, ennél fogva az egységes egész ember képekben jelenik meg, amelyek között csak azt a megkülönböztetést tehetjük, hogy vannak külső indításból és belső indításból eredő képek, vannak testi és lelki minőségű képek, de akárminő különbség is van közöttük, ugyanannak az egységnek a rendszerébe tartoznak. A test és lélek egységét legfőképpen az biztosítja, hogy minden tevékenységünk egy középponti tevékenységre: az Én-re s annak legbensőbb magvára, az *öntudatra* vonatkozik. Így tehát az ember egységét, a materiális természetű idegrendszeren túl, amely mind a testre, mind a lélekre kiterjed, egy még hatalmasabb szellemi tény: az öntudat biztosítja, ami pedig bizonyítéka is, kezessége is annak, hogy a test és a lélek egységében kezdeményező hatalma s önállósága a szellemnek van.

3. De hát mi a szellem és milyen viszonyban van a lélekkel? – ez a következő kérdésünk.

A test és a lélek viszonyában, bármennyire egységben élnek, mégis van bizonyos alárendeltség, a test ugyanis a léleknek eszköze. Mindazok a funkciók, amelyeket különös értelemben testi funkcióknak nevezünk, minők például a mozgás, a fajfenntartó, emésztő, vérképző stb. funkciók, a különös értelemben vett lelki funkcióknak vagy tevékenységeknek – érzékelő, képzelő, értelmi, észbeli, akarati, érzelmi, emlékező, beszédképző funkcióknak –

állnak szolgálatában. Valamennyi testi-lelki tevékenység a való világban való önfenntartást és a való világ megismerését szolgálja. Mindezek az úgynevezett lelki tevékenységek a testi élethez vannak kötve. Ezek tehát magukban még nem alkalmasak arra, hogy az embert önmaga és a természet fölé emeljék.

Az ember nemcsak fenntartja magát, s nemcsak képeket alkot a világról, hanem a megszerzett képeket *értékük szerint meg is becslüli*, azok között értékkapcsolatokat is létesít. A világ és önmagunk értékelése éppen úgy hozzátartozik az egész ember eszméjéhez és valóságához, mint a pusztá önfenntartás. Aki nem értékkel, az éppen úgy elvész, mint aki nem ismer. Az értékelés az értékek szintetizálása (a lelki funkciók felhasználásával), ám már nem a lélek, hanem a lélek felett álló, de a lélekkel szoros kapcsolatban működő szellemnek a munkája. *A szellem az, amely az ember elé megvalósítandó célokat szab, amely az embert a lélek feletti uralomra segíti, azáltal, hogy mind a testet, mind a lelket egy elérendő legmagasabb minőségű érték irányába szabályozza és fegyelmezi.* Az igazság, a jóság, a szépség, a lelki tevékenységek felhasználásával, mind a szellem alkotásai. A test működik, a lélek tevékenykedik, a szellem alkot. A testi működések célja a lelki tevékenységek fenntartása, a lelki tevékenységek célja a szellemi alkotások teremtetése.

Az ember mint testi ember az animalitás határán belül áll, mint lelki ember indul el a humanitás útján, de ennek elérhető legmagasabb határát csak mint szellemi ember éri el. A testi ember lehet szépen kitenyésztt állat, a lelki ember hozhat létre civilizációt és ebben kényelmesen élhet, a maga hasznára és gyönyörűségére körülveheti magát művészi alkotásokkal, de azok számára nem jelentenek egyebet, mint szobadíszt. A kulturális értékek: az igazság, a jóság és a szépség csak a szellemi ember számára jelentenek egy magasabb minőségű életet, mert ezek az értékek csak a szellemmé minősült lélekben vernek gyökeret, csak ott virágnak ki és teremnek gyümölcsöt.

Az egységes egész ember eszméje a test, lélek és szellem egyiségben és egészében fejlődik ki és valósul meg.

b) Az öntudat problémája

1. Az öntudat létét kétségbe lehet vonni, de csak az öntudat előtt, csak az öntudat által és csak az öntudat *feláldozásával*, amely egyet jelent az élő ember halálával. Ahol az öntudat kialszik, ott a

sír sötétsége borul az emberre. Merőben kritikátlan beszédek azok, amelyeket némelyek még mindig utána mondogatnak Ribot-nak, hogy a folytonos ismételtetések folytán az egyednél és utódainál, azaz az idegrendszer állandó diszpozíciói és a különféle bonctani elemek között állandó összeköttetések létesülnek, úgy, hogy végül az ösztönök veszik át a vezetést, s amint ezek gyorsabbakká válnak, az öntudat, amely egy kezdetleges állapotban vezetés szerepet játszott, mindinkább feleslegessé válik, s végre kialszik, mert az ösztönök által szabályozott gépezetnek nincsen szüksége reá, sőt akadálya a gépiesen működő embernek. Az ember azonban nem gép, sem eredetében, sem lényegében, hanem élő személy, a személyeknek pedig alkotó jegyei: az öntudatosság és az ebből következő szellemi egység. Ha a személyt szétromboljuk, akkor sem egy szabályosan működő gépezet marad vissza, hanem egy hasznavehetetlen gépezet, amelyen még a jól begyakorolt ösztönök sem segítenek semmit.

2. Az öntudat jelentőségét, sőt a dignitását* jelenti az a tény, hogy minden másról való tudomásom feltétele a magamról való tudás. Az egységes egész ember tevékenysége: az öntudat. A jelentőségét jelzi az a tény, hogy valaminek a tudata feltételezi az öntudatot, az öntudat azonban tevékenykedhetik anélkül, hogy valaminek a tudatára szükség lenne. Az egységes egész ember önfenntartásának végső feltétele tehát az öntudat. Az öntudat annyira központi tevékenysége az embernek, hogy semmiből sem vezethető le, alaptény, tehát nem valaminek a tulajdonsága, folyománya vagy következménye, hanem mindennek abszolút priusza.

3. Ha a formáját nézzük, akkor azt mondhatjuk, hogy mint minden tevékenység, úgy ez is projekció vagy kivetítés, tehát az öntudatban is az ember élettartalmát állítja, benne is és általa is önmagát valósítja meg. Az öntudat tényében tehát két dolog foglaltatik: a) közvetlenül tudok saját magamról, tudom, hogy Én Én vagyok; b) tudom, hogy valami más is áll velem szemben, ami nem Én vagyok. Az öntudat közvetlen tartalma egyenletekben kifejezve: Én-Én és Én nem Nem-Én. Amaz első tehát „közvetlen önmegragadás”, eme második pedig annyit jelent, hogy az Énnel szemben állanak látási, hallási, emésztési, nemzési, ismerő, gondolkozó, alkotó stb. tevékenységek, tehát az Én azonosságától különböző tevékenységek. Az első egyenletet nevezik öntudat-

nak, a másodikat pedig tárgytudatnak. Nyilvánvaló, hogy minden tárgytudatnak, tehát minden tevékenységnek is előfeltétele az Én önazonossága, tehát az öntudat. Csak az Én azonossága mellett van értelme Nem-Énnak vagy a Másnak.

Az öntudatnak van egy csodálatos sajátossága, amit Fichte az *öntudat reflexibilitásának* nevezett el. Ezen a képességen alapul az öntudat önszemlélete, éspedig több fokról való önszemlélete, a mind magasabbra emelkedő, folyton transzcendáló önszemlélete, melynek következtében Én¹, Én², Én³ stb.-ről beszélhetünk, sőt valamely ember – elvonatkoztatóképesége szerint – Én⁶-ról is szemlélheti önmagát, önmagával való azonosságának tényét.

4. Az öntudatnak vagy az Énnak a Nem-Énnel szemben való megkülönböztetése nem azt jelenti, hogy most már az öntudat a Nem-Ént magából teljesen kizárná, vagy elkülönítetten élne a Nem-Énnel, a Mással szemben. A Nem-Én *betölti* az Ént, azaz az Én, az öntudat érzi, ismeri, gondolja és éli a Nem-Ént, tehát a Nem-Én az Én *belső mozzanatává* lesz. A Nem-Énnel való viszonyban is megőrzi alaptermészetét (önmagával való azonosságát), mégis a Nem-Énnel való folytonos viszonyában folytonosan minősül. Böhm azt mondja, hogy „megmásul”, ez azonban nem áll, mert az öntudat nem lesz más, hanem *minősül*. Minősülnie kell, folytonosan magasabbrendűvé kell válnia, különben nem tudna az egységes emberi öntét egzsztálni, mert a folyton növekvő és mind több oldalról jövő hatásokkal mint támadásokkal szemben nem tudna megállani.

Az öntudat minősülésének menete a következő. Kezdetben csak a fiziológiai tevékenységek fejlenek ki az emberi öntétben, s csak ezek hatnak az öntudatra (pl. az éhség, a mozgáshiány, majd a tapintás kötöttsége a nedvesség által). Kezdetben ezek jelentik az öntudatra gyakorolt hatásokat a Nem-Én részéről, majd jön az érzékek gazdag világa, azután az értelmi jelentések azok, amelyek megkötik az öntudatot, végül pedig az ész. Ezeknek a Nem-Én részéről jövő hatásoknak a folyamán, amelyek minősítik az öntudatot, beszélhetünk *ösztönös* Énről, majd *érzéki* Énről, azután *képzelő* Énről, *értelmes* Énről és végül *eszes* Énről. Ez a fejlődés nem szükségképpen mindenkre nézve. Vannak emberek, akik egész életükben megmaradnak az ösztönös Én fokán, a nyers természeti ösztönök igájában élnek, az állati éhség és falánkság, a szerelem és a bujaság minősíti öntudatukat. Mások megmaradnak a képze-

lő Én fokán, s mindent a fantázia érzéki képekről szőtt fátylán át néznek. Ezek közül kerülnek ki a szentimentális lelkek, akik állandó esztétikai hazugságban élnek. A legtöbb ember megmarad az értelmes Én fokán, s a világot csak ok és cél viszonyában tudja nézni. Ezek lehetnek vagy kutatók, vagy utilisták, vagy szkeptikusok. Az eszes Én fokán jut el az ember oda, hogy magasabb szintézisben képes szemlélni világát. Természetesen lehetnek olyan típusok is, amelyeknél egyik vagy másik minőség megszűnnék. Az eszes Én magában foglalja az alsóbbakat, az értelmes, a képzelő, az érzéki és az ösztönös Én fokait, de úgy, hogy a különböző minőségi fokokon vagy az egyik, vagy a másik az uralkodó, tehát az eszes Én fokán az ész, az értelmes Én fokán az értelem, a képzelő Én fokán a képzelet s így tovább. Az ember egységes egész ember, tehát sohasem tud elkülönítetten úgy élni, hogy kizárhatná magából vagy nélkülözhetné a különböző alacsonyabb értékű tevékenységeit, de viszont, amint már megállapítottuk, nem mindenki tud oda jutni, hogy ezt az egész fejlődést megtegye, hanem megmarad egész életében egyik vagy másik fejlődési fokon.

5. Az öntudatról azt mondtuk, hogy centrális tevékenysége az emberi szellemnek, tehát helyzeténél fogva minden más tevékenységgel kapcsolatban van és viszont, minden más tevékenység is vele kapcsolatban van. Minél magasabb dignitása, annál nehezebb, sőt sokszor lehetetlen ennek a kapcsolatnak a felderítése. A dolog ugyanis úgy áll, hogy lelki életünk egyik fele, talán a nagyobbik fele az öntudat küszöbe alatt van, tehát *tudattalan*. Sőt minden lelki élmény előbb nem-tudatos, tudattalan, s csak akkor válik tudatossá, ha az öntudat fénykörébe kerül.

A lélekvizsgálók, írók, művészek sokszor beszélnek az emberi lélek „sötét mélységéről”, ahol bizonytalan érzések, sejtések, érzéki és fantáziaképek, ki nem mondott ítéletek úgy forognak és kavarnak, mint a sötét völgyekben a köd.

A „tudattalan” fogalma az újkori filozófiában bukkant fel. Descartes már harcol ellene, mert szerinte az egész lelki élet csupa cogitatio, tehát nála nem is lehet a tudattalanról beszélni. Leibniz volt az első, aki elismeri a tudattalan létét. Szerinte például a tenger minden egyes hulláma egy elemi adalékot nyújt a tengernek általunk észrevett zúgásához, de az egyes hullámok zúgása maga számunkra hallhatatlan, tehát tudattalan marad.

Külpe szerint a folyamatok, amelyek időileg elválasztott tudatösszefüggések között közvetítenek, szintén tudattalanok. Vagy például az álmatlan álomban egy nem tudatos lelki életünk van. Újabban a freudizmus foglalkozik sokat a tudattalan fogalmával. E szerint az irányzat szerint a lelki életet az ambivalencia jellemzi, azaz valamely a tudatban jelentkező valóságos élménynek – például egy érzelmenek – mindig megfelel a tudatalattiban valamely ellentétes élmény. A freudizmus már addig megy, hogy azt állítja: elsődleges a tudatalatti, s ennek elfojtására keletkezik a tudatos, mint valami reflex. A lelki élet belső megfigyelése azonban ezzel szemben azt igazolja, hogy a tudattalan élmények nem ellentétes élményeket idéznek elő az öntudat előtt, hanem minden tudattalan élményben benne rejlik egy tendencia, amely arra hajtja és készíti, hogy a tudat küszöbe fölé emelkedjék és tudatossá váljék. A tudattalan élmények éppen azért tudattalanok, mert nem képesek tudatosakká válni. Ebben megakadályozza őket erőtlenségük, még nincs meg a kellő intenzitásuk, mert kialakulatlanok, vagy befejezetlenek, vagy pedig még annyira szétszórtak, azaz nem egységesek, hogy ezeknek az okoknak a következtében nem képesek tudatosulni. Amint valamely élmény egyéni *megkülönböztető alakot* nyer, s ez határozottan jelentkezik, azonnal felbukkan az öntudat küszöbén, s megjelenik az öntudat világosságában. Ha azonban az egyéni megkülönböztettségnek ezzel a pecsétjével nem rendelkezik, örökre elvész az öntudatos szellemi életre nézve – bár mint nyugtalanító érzés vagy mint rendezetlen vágy tovább zavarhatja a lelki életet.

A tudattalan tényét tehát tagadni nem lehet, de azzal tendenciózusan visszaélni sem szabad, különösen nem abban a formában, mintha az öntudatos szellemi életnek csak egyetlen indoka lenne, a tudattalan, mintha minden tudatos élményt csak a tudattalانبól lehetne magyarázni. Ha így lenne, akkor vissza kellene sülyyednie az embernek a humanitás magaslatáról az animalitás határa alá.

6. Az öntudat minden tevékenységünk feltétele, s minden magasabb rangú tevékenységünket vezeti, de van különösképpen néhány olyan tevékenységünk, amely közvetlen csatlakozik az öntudathoz. Ezek: a figyelem, az érzélem, az emlékezet és az akarat. Ezek bár mind önállóak, de csak az öntudattal való belső kapcsolatban válnak ismerhetőkké és érthetőkké.

a) A *figyelem* az öntudat feszülése egy egészen határozott tárgy irányába. Annyira öntudati jellegű, hogy benne az öntudat minden szubjektív érzelmi színezés nélkül, merőben objektív módon érvényesül. A figyelem az intelligenciának a jele. Minél magasabb, annál tisztábban és önállóbban érvényesül, tehát nem külső kezdeményezésre, hanem belső önkéntes kezdeményezésre. A figyelmetlenség a szellemi lustaságnak és szétszórtságának a tünete, nemhiába tekintette a klasszikus görög barbárnak azt, aki ebben a szellemi renyhességben szenved, aki nem tud önkéntes kezdeményezéssel kitartóan figyelni. A figyelemnek egy merőben alacsonyabb foka: a kierőszakolt figyelem, amely alig érdemli meg a figyelem nevet.

b) Az *érzelem* nem azonos az érzettel. Ez utóbbi nem egyéb, mint valamely inger hatása következtében a periférikus idegrendszerben támadt reakció. Az *érzelem az öntudat állapotát kifejező tevékenység*. Az öntudat állapotának két sarka van: a *fájdalom-érzelmek* és az *öröm-érzelmek*. Az önfenntartás szempontjából azért rendkívül jelentős az érzelem mindkét faja, mert jelzője az önfenntartás sikerének vagy sikertelenségének. A fájdalom-érzelem jelzi, hogy az önfenntartásnak akadálya van, az öröm-érzelem jelzi az önfenntartás sikerét. Mivel pedig az érzelem minden tevékenységünket kíséri, s minden tevékenységnek az akadálytalan vagy akadályozott végbemenését jelzi az öntudat pozitív vagy negatív állapotában, ezáltal az érzelem teszi még közvetlenebbé az egyes tevékenységeknek az öntudattal való kapcsolatát. Ezért annyiféle érzelem van, ahányféle tevékenységünk van, sőt ezeken túl vannak a magasabb szellemi műveleteknek, az alkotásoknak megfelelő érzelmek is, amilyenek a *logikai, erkölcsi, esztétikai és vallásos* érzelmek.

Az ember a legközvetlenebb személyes életét az érzelemben éli meg, az érzelem azonban éppen eme alanyi jellegénél fogva, mert csak jelzőkészüleke az emberi öntétnek, nem lehet végső ítélőszéke a lelki és szellemi életnek. A kritikai illetékesség tekintetében felette állanak az értelem és az ész, de viszont érzelmi színezet és mélység nélkül gépiessé válik az emberi élet.

c) az *emlékezés* nem egy külön erő, amely magába gyűjti a képeket, de nem is a képeknek valamely tulajdonsága következtében jelentkezik. Az emlékezés is tevékenység, mégpedig az öntudattal közvetlen kapcsolatban lévő tevékenység, amely mindazo-

kat a képeket, képzeleteket és élményeket, amelyek egykor tudatosan vagy nemtudatosan a lélekben megjelentek, megőrzi és bizonyos körülmények között előidézi. Az emlékezés és az emlékezet végeredményben egyet jelentenek, de ha különbséget akarunk tenni, akkor azt mondhatjuk, hogy az emlékezet a képzetek megőrzésére való képesség, az emlékezés pedig az ebből táplálkozó és ezen alapuló tevékenység.

Az emlékezéssel rokon jelenség az öntudatosítás tevékenysége. Éppen ez mutatja, hogy az emlékezés és az öntudat közvetlen kapcsolatban vannak egymással. Minél tisztább az öntudat és minél inkább uralkodik az emberi öntét felett, annál tisztább és biztosabb az emlékezés is. És minél inkább az ösztönös élet párájába van burkolva az öntudat, annál zavarosabb és bizonytalanabb az emlékezés is.

Az emlékezést jellemzi bizonyos fokú egyoldalúság is. Az ember azokat a képeket, képzeleteket és élményeket idézi elő a legkönnyebben, amelyek neki a legfontosabbak, amelyek azokba az életsíkokba tartoznak, amelyeken az ember a legotthonosabban mozog, melyek tehát hozzá a legközelebb esnek.

Az emlékezet és az emlékezés rendkívüli jelentőségét jelenti az a tény, hogy az öntudat mellett ezek biztosítják leginkább az emberi személy folytonosságát. Ez is igazolja az öntudattal való kapcsolatukat. Az emlékezet és az emlékezés tehát nélkülözhetetlen az önfenntartás szempontjából, de nélkülözhetetlen a műveltség fenntartásában és a művelődési kincs megőrzésében is.

Végül, az eddigiek indoklásául hadd utaljunk arra a tényre is, hogy az öntudat magát nemcsak azonosnak tudja, hanem folytonosnak is. Ez pedig bizonyítja, hogy az emlékezet az öntudattal közvetlen kapcsolatban van.

d) az *akarat* – a fenti tevékenységekhez hasonlóan – közvetlenül csatlakozik az öntudathoz, az öntudatnak kifelé irányuló törekvése. Nem egyszerű funkció. Wundt úgy találja, hogy az akarat különböző érzeti és érzelmi elemekből tevődik össze, és bizonyos affektusokban jelentkezik, amelyek bizonyos célszerű cselekvések folyamán felszabadulnak. Bartók György szerint nagyon összetett és finoman strukturált folyamat. Ha ez utóbbi meghatározáshoz csatlakozunk, állapítsuk meg, hogy az akarat egy összetett, de egységes tevékenységrendszer, amely minden mozzanatában az öntudat vezetése alatt áll.

Az akaratot a *hiányérzet* váltja ki. A hiányérzet pedig annyiféle lehet, ahányféle tevékenysége van az emberi öntétnek. Mindig helyileg támad, valamely funkcióban vagy annak részében, de az illető funkció tovább veti az öntudatban. Az öntudat magáénak vallja, s egyben vállalja azt a fájdalmat, amelyet a hiányérzet okoz.

A hiányérzet nyomában jelentkezik a hiányérzet kielégítésére irányuló vágy. A vágyat kísérik, sokszor megelőzik és igen sokszor elfojtják az ösztönök – de ha az öntudatnak van elég ereje, kiemeli azt az ösztönök párájából és elfogadja, magáévá teszi és képviseli.

A vágy nyomában jelentkezik a *pótlóképek*, melyek között ismét az öntudat választ, az értelem által, mégpedig a hiánynak megfelelő pótlóképet.

A pótlóképtől különböző mozzanata az akaratnak éppen a *választás*, amely a legfontosabb. A választásban nem a pótlóképek küzdenek egymás között, mint némely filozófiák tanítják, hanem küzd az öntudat a megfelelő és meg nem felelő pótlóképekkel. Ha nem megfelelő pótlókép kerekedik felül, akkor a hiányérzet kielégülést nem talál, hanem az álpótlék, a szurrogátum hatása alatt addig szenved, amíg az egész akaratú aktus előről nem kezdődik. Ha a megfelelő pótlókép győz, akkor a mozdulattal mint a cselekvés szimbólumával befejeződik az akaratú folyamat.

Ha végigtekintünk az akarat egyes mozzanatain, akkor azt találjuk, hogy minden mozzanat az előbbi által meg van határozva, azaz determinálva van, tehát pszichológiai szempontból az akarat nem szabad. Az akarat szabadság egy etikai feladat, tehát nem adottság, hanem feladottság.

c) Az érzékelő tevékenységek, a képzelet, az értelem és az ész

1. A külső érzéki világ hatását az *érzékelő tevékenységek* közvetítik. Az érzékelő tevékenységekkel veszünk tudomást az érzéki természeti dolgokról, valamint azoknak a tulajdonságaikról. Az érzékelés azonban nem passzív természetű, hanem aktív, éppen úgy, mint bármely más tevékenységünk. Az aktivitása abban van, hogy a nyert hatást az érzékelés, az öntudat segítségével kivetíti addig a pontig, ahonnan a hatás kiindult. Ennek a még nem tudatos projekciónak az eredményei az érzéki adatok, az

érzetek. Az érzet vagy érzéklet annyira elemi pszichológiai tény, hogy megragadni nem tudjuk. Ennek oka az, hogy az élet egységénél fogva az érzet azonnal összetevődik más érzetekkel, emléképekkel, élményekkel, annyira, hogy amint reá fordítjuk a figyelmünket, azonnal mint jelentés jelenik meg az öntudat előtt. Az érzetről tehát csak fiziológiai értelemben lehet beszélni, az ismerő alany előtt merő absztrakció.

Az érzékelésnek különböző módjai vannak, amelyeket főképpen az érzékelés legfeltűnőbb végkészülékei alapján állapítunk meg. A legrégebbi felfogás alapján öt érzékelési módról beszélünk ma is. A múlt század eleje óta beszélünk egy hatodikról, az úgynevezett közérzékelésről, míg újabban Ebinghaus már tízben állapította meg az érzékelési módokat. A fent említett hat érzékeléshez hozzávett még négyet: a nyomás-, hő-, fájdalom- és mozgás-érzékelő módokat. Ezt a számot sem tekinthetjük véglegesnek, mert az önfenntartás az újabb viszonyok szerint újabb érzékelési módokra vezethet rá. Ma már beszélnek egy úgynevezett technikai érzékelési módról, amely ismét sokféleséget rejthet magában.

Az érzékelés módjait a kozmikus és biológiai határoeltság jellemzi. Az érzékelés kozmikus határoeltságán értjük, hogy érzékszerveink tökéletlenségük következtében az érzéki világnak csak egy kis töredékét közvetítik. Így például az ibolyántúli színeket nem látjuk, a több ezer oktávból csak tizenegyet hallunk. Azonkívül csak olyan jelenségekről vannak ingereink, amelyekkel találkozunk. Az érzékelés biológiailag is határolt, mert csak azok fejlődtek, amelyekre az önfenntartásnak szüksége van, tehát nem az a tendencia vezeti őket, hogy a külvilágról képet nyújtsanak, hanem az, hogy általuk védekezzünk. Nem is alkalmasak arra, hogy a külső érzéki világot a teljességében tükrözzék.

2. A *képzelőtevékenység* vagy a fantázia az emberi szellemben éppoly nélkülözhetetlen, mint bármelyik másik. Ezt azért hangsúlyozzuk, mert akinél elcsenevészsedik a képzelőtevékenység, az lelkileg béna. Még mindig sokan vannak, akik csak a költészet vagy a művészet szempontjából értékelik a képzeletet. Pedig a fantázia nélküli ember éppen olyan szegény, mint az értelem nélküli ember.

Lényegében jelentésadó tevékenység, amennyiben hol megelőzi, hol kíséri az értelmi tevékenységet, és a még fel nem derített

ismereti mezőkön ideiglenes jelentéseket alkot az értelem számára, amelyeket azután az értelem kritikailag megrostál és vagy elvet, vagy kiegészít, vagy megjavít. Olyan, mint valami felderítő szolgálatot végző katona.

Jellemzője, hogy mindig érzéki képekbe öltözteti mondanivalóit. Azokból szó színes és csillogó fátylat, és mintegy ráborítja a még értelmesen meg nem ismert valóra és azon át szemlélteti azt. Nemcsak a művésznak van rá szüksége, hanem a tudósnak is. A fogalom-, ítéletalkotáshoz vagy valamely tudományos elgondoláshoz, a rendszeralkotáshoz és bármely gondolati munkához nélkülözhetetlenül hozzátartozik.

Hol mint másító, hol mint nőtető tevékenység működik. A gyermek is, a felnőtt is az ismeretlen világ meghódításán a másító fantáziával dolgozik. A nemismert dolgokat először bizonyos titokzatosság veszi körül, majd vagy a maga, vagy más ismert lények képébe öltözteti, tehát megmásítja azokat. Ebből a célból alkotja a hasonlatokat, amikor bizonyos jelenségeket, tényeket úgy szólaltat meg, mintha azok valamely elvont tényt fejeznének ki. Például az ősszel elmondhatja, hogy mi a halál, valamely kősziklát úgy szólaltat meg, mint egy régi óriás világ ittmaradt hőstét, a leányról azt mondja, hogy virágszál stb. Sokszor régi jelentéseknek új és meglepő kifejezést ad, tehát nemcsak másít, hanem újra is alkot. Máskor, hogy fokozza a dolgok másítását, meg is nőteti azokat – például a kútágast óriási szűnyognak nevezi. A képzelőtevékenység másító és nőtető funkciójával lehetővé teszi, hogy a szegényes valót teljesebbé tegyünk és megelevenítsük. Ezzel a való nyomása alól való felszabadulást segíti elő.

3. Az *értelmi és az észtevékenységet* együtt tárgyaljuk, hogy az összehasonlítás által annál tisztábban lássuk mindkettőnek a jelentését.

Az ember lelki és szellemi életében határozottan megállapítható fokozatosság van. Az érzékelő tevékenység felett áll, mint magasabb fokú, a képzelet, a képzelet felett áll az értelem, az értelem felett az ész. A szellem mindig magasabbra száll, és mindig magasabb értékűvé válik, de az egész emberre nézve egyik sem nélkülözhető. Ezek szerint az értelem ugyan nem a legértékesebb, de a legfontosabb, mert a legnélkülözhetetlenebb. A világ okilag rendezett és célszerűleg irányított képe az értelem segítségével ismerhető meg. Az értelem által alkotott kép nélkül, tehát az

okláncolatba szorított és célszerűleg irányított valóság törvényszerűsége nélkül szellemi életünk gerinctelenné és szétfolyóvá válik.

Az értelmi tevékenység egyrészt az érzékelés és a képzelet, másrészt az ész között helyezkedik el. Adatait közvetlenül az érzékektől és a képzelettől nyeri, amelyeket azután magasabb egységekbe, úgynevezett jelentésekbe foglal össze. A jelentésekben benne vannak az érzékek részletadatai, de van bennük valami olyan új is, amit maga az értelem ad a jelentéseknek. A képzelet is az értelem szolgálatában áll, amelyet az értelem éppen úgy nem nélkülözhet, mint az érzékeket. Az értelmi adatokat, a jelentéseket magasabb egységbe az ész dolgozza fel és foglalja össze.

Az értelmi tevékenység különböző mozzanatokból áll, amelyek ismét bizonyos fokozatosságot mutatnak: a képzet, a képzet-társítás, a fogalomalkotás, az ítézés, a következtetés, az ismerés és megértés mind egy-egy mozzanat. Ezek mind értelmi vagy racionális mozzanatok. Talán ebből az összetett természetből következik, hogy az értelmi tevékenység mindig diszkurzív jellegű, azaz lépésről lépésre haladó. Az értelem nem szemléli a dolgokat, nem lát bele a dolgokba, hanem folyton elemzi, szétszedi, hogy az egységes jelentésekbe behatoljon, tehát nem diszkurzív, hanem analitikus jellegű is. Minden türelmes, kifejezetten „tudományosnak” nevezett munka orgánuma az értelem, ezért tudományt úzni csak jól képzett, kritikailag edzett és élesített értelemmel lehet.

4. Szellemi tevékenységeink rangsorában az öntudat után a legmagasabb helyen az ész tevékenysége áll. Azonosítani szokták az értelemmel, azonban ha jelentését közelebbről megvizsgáljuk, kitűnik, hogy más természetű és más jellemű. A köznapi beszéd is különbséget tesz „értelmes” és „eszes” ember között, ez utóbbit fölébe emeli annak. Az eszeség azonban feltételezi az értelmességet, mert ha nem is minden értelmes ember eszes, viszont minden eszes ember értelmes ember.

Az ész alkatának vizsgálatánál induljunk ki abból, hogy a haladó idővel az emberi Énben vagy az öntudatban egyre gazdagabb lesz a Nem-Én, a Más ellen tehát az emberi szellemnek mindig nagyobb és átfogóbb erővel kell védekeznie, hogy önmagát fenntartsa. Így jön segítségül az észtevékenység, amely a tevékenységek sorában a legnagyobb kapacitású.

Ha az értelmi tevékenység diszkurzív és analitikus, akkor az észtevékenység már szintetikus és intuitív jellegű. Azaz akcióiban nem lépésről lépésre halad, mint az értelem, hanem bizonyos spontán és szabad belátással. Az értelem által nyújtott anyagokat összefogja, az ítéletsorokat egy ítéletbe gyűjti, s ezzel végső bizonyosságot nyújt az öntudatnak. Kant, hogy kifejezze az észnek ezt az összefogó természetét, azt mondta, hogy ha az értelem az ítélet funkciója, akkor az ész a következtetése. Az ész a következtetésben arra törekszik, hogy az értelem ismereteinek a sokféleségét az elvek (az általános feltételek) legkisebb számára redukálja, és ezáltal az értelem ismereteinek a legmagasabb egységét létesítse. Az észtevékenység nem elégszik meg az ok keresésével és a célszerűségek megállapításával, hanem a dolgok lényegét, szubsztanciáját akarja elérni, ezért nevezik sokan az észtevékenységet szubsztanciált felfogásnak is.

Az észtevékenységben benne rejlik a „regressus ad infinitum”^{**} tendenciája. Vagyis a „feltételezett”-től a „feltétlen” felé való törekvés.

Az észtevékenységgel kapcsolatosan meg kell emlékeznünk az emberi szellemnek egy sajátos vonásáról. Az ember testi-lelki, szellemi egységénél fogva minden tevékenység kihat a többire, és pedig minél magasabb rangú, annál inkább. Azt mondhatjuk, hogy kihívja mindenik tevékenység a többinek a reakcióját, de a legteljesebb mértékben teszi ezt éppen az észtevékenység.

3. Ismeretelméleti problémák

a) Az ismeret tárgya

1. A tudományos önvizsgálat és önismeret hiánya folytán sokan alig vesznek tudomást arról, hogy milyen súlyos kérdés az ismeret tárgyának kérdése. Még tudományos munkát végzők is sokan vannak, akik abban a naiv hiedelemben élnek, hogy a külső világot úgy ismerik meg, amint van, hogy az egyenesen olyan, amilyennek látják és észreveszik, tehát azt vélik, hogy az öntudattól független világ képezi az ismeret tárgyát. Ezt a felfogást nevezik *naïv realizmusnak*.

Nem sokkal különb felfogás az úgynevezett *kritikai realizmus* sem, amely azt tanítja, hogy az ember megismerő tevékenysége és gondolkodása annyira rugalmas és alkalmazkodó, hogy mind

mélyebben és teljesebben képes a valóság megismerésére. Ezt az alkalmazkodást és rugalmasságot úgy képzei el ez a felfogásmód, hogy az ismerő alany valamiképpen hozzá hasonul a tárgyhöz és a tárgy is folytonosan hasonul az ismerő alanyhoz.

Egy harmadik irány a *szubjektív idealizmus*, mely abból indul ki, hogy ránk nézve közvetlenül csak az alany és tevékenysége biztos, tehát az ismeret tárgya mindig az alanyi kép (a szubjektív idea).

És végül említsük meg a *fenomenalizmust*, amely szerint az ismeret tárgya csak a tapasztalatban jelentkező tűnemény (fenomenon), melynek lényegi alapja, a numenon örökre ismeretlen marad.

Mindezekben a felsorolt felfogásmódokon kívül vannak ezeknek még különböző változatai és árnyalatai. Ezek azonban a legfőbb típusok.

2. Ha kritika alá vonjuk mindezeket a felfogásokat, mindenk előtt a realizmust kell elítélnünk, amely feltételezi a tőlünk független, önálló külső valóságot mint ismereti tárgyat. Ezzel szemben azt találjuk, hogy az ismereti tárgy nem lehet az ismerő alanytól független, mert hiszen minden ismereti tárgy az ismerő alany által alakított és módosított kép, amely a gondolkodás formáiban jelenik meg és csak mint ilyen létezik nekünk. Nem lehet az ismereti tárgy önálló sem, mert önálló csak az lehet, ami viszonyon kívül van, a valóság azonban csak velünk viszonyban lehet számunkra ismereti tárgy. És végül mindezekből következik, hogy az úgynevezett külső világot közvetlenül nem ismerhetjük meg, mert az csak az érzékeink és értelmünk közvetítésével válik számunkra elérhetővé.

Az ismeret tárgyának ez a felfogása, amelyet a realizmus tanít, logikailag indokolatlan és legyőzhetetlen ellentmondásokat foglal magában, mert ha a fenti kritikát nem is fogadjuk el – amit pedig visszautasítani annyit jelent, mint a kritikátlanságba sülyedni –, a realizmus akkor sem tudja elfogadhatóvá tenni az ismereti alany és az ismereti tárgy hasonulását. Vagy az alany hasonul a tárgyhöz, vagy a tárgy az alanyhoz. Az előbbi esetben az alany veszíti el sajátos természetét, az utóbbiban a tárgy veszíti el a természetét. Ha kölcsönös a hasonulás, akkor megkettőződik a logikai ellentmondás, mert akkor azt a képtelen következtetést kell le-

vonnunk, hogy az ismerés folytán mind az alany, mind pedig a tárgy elveszíti a sajátos természetét.

3. A *szubjektív idealizmus* szerint mi a valóságot mint alanyi képet ismerjük meg az alany formáiban. Mi tehát csak azt ismerjük meg, ami a mi alanyi funkciónk által megközelíthető, amire be vagyunk rendezve, vagyis aminek bennünk megvannak a feltételei. Azonban igazsága ellenére is elégtelen ez a felfogásmód is, mert nem tudja biztosítani az ismereti tárgy objektivitását, a tárgyasságát. Az ismereti tárgyat kifejező kép bizonyos alanyi állapotban jelentkezik számunkra, de nem alanyi állapotot jelent, hanem éppen az alanytól különböző és idegen tárgyi valóságot. Például a „kenyér” alanyi kép, de jelentése nem az, hogy alany, hanem az, hogy az alanyi öntudattól különböző, jelentése tehát nem az alanya, hanem a tárgyra vonatkozik.

4. A *fenomenalizmus* álláspontját sem fogadhatjuk el, mert értelmetlenül megkétszerezi a valót, amikor fenomenonról és numenonról beszél. Ha a numenon a fenomenonban benne van, akkor felesleges a numenonról beszélni, ha pedig nincs benne és nem ismerhető meg, akkor hiábavaló a megkülönböztetése. Az ismeret tárgyára vonatkozó e felfogás sem állja ki az ismeretelméleti kritikát, tehát más megoldást kell keresnünk.

5. Hogy mi az ismeret tárgya, erre a kérdésre csak akkor adhatunk kielégítő és helyes feleletet, ha tisztában vagyunk azzal, hogy igazi megoldást csak a kriticismus vagy a kritikai transzcendentalizmus álláspontján érünk el, mivel csak ez az álláspont nyújt pozitív kritikai szempontokat a kérdés mélyére való bepilantáshoz.

Az ismeret eredetét az érzéki tapasztalatból, az értelemből és az ész forrásaiból merítjük, tehát nem egyoldalúan csak az egyikből vagy csak a másikból, hanem valamennyiből. Az öntudat pedig az, amely saját aktusával egységbe fogja ezeket a különböző funkciókat. Az ismeret tárgya tehát nem lehet más, mint a különböző funkciók által létesített egységes kép. Az ismeret tárgya tehát nem az ismerő alanytól független való, mert ilyen nincs, de nem is az ismerő alany által szőtt kép, mert az pusztán magában tartalmatlan és üres. Az igazi ismeret csak a tapasztalati adatokban és értelmi jelenségekben rejlik. A tapasztalat és a jelentés együtt alkotják az ismeret tárgyat. Csak érzékelés által nem jön létre ismeret, mert az érzékelés által nyert adatok, ha a szellem

nem járulna hozzájuk, egybe nem fogná őket, szétesnének és magukban értelmetlenné válnának. Az érzéki tapasztalati adatok között a szellem a priori funkciói létesítenek egységet. Csak szellemi funkciók által szinte lehetetlen a tárgyas tartalmi ismeret, mert minden ilyen ismeret üres. Kant értelmében tehát azt mondhatjuk, hogy a puszta tapasztalat magában vak, a puszta szellem vagy a szellemi funkciók magukban tartalmatlanok és üresek. Az ismeret tárgya tehát, megismételve fenti megállapításainkat, az ismerő alany funkciói által létesített kép, de nem önkényes szubjektív kép, hanem a való tapasztalat által létesített kép. Az ismeret tárgya ennél fogva alanyi eredetű, de tárgyas érvényű, a nem tudatos kényszerűséggel létrejövő külső és belső tapasztalati adatok jelentéssel való felruházása, azaz szellemiségbe öltözött való.

b) Az ismeret alanya

1. Az ismeret alanya, az emberi szellem, nem egy fényképezőgép, amelyben megfoghatatlan módon képek jönnek létre, tehát nem is valami tükör, amelyben meglátja magát a való, s erről valami módon értesül maga a tükör is. Ezért nem magyaráznak semmit az ilyen megállapítások: az ismeret a való visszatükröződése, vagy visszfénye, vagy reflexe stb. Ezek mind csupán szóképek, legfeljebb arra jók, hogy elfedjék a tulajdonképpeni problémát.

Az ismeret alanya az öntudat, amely azonos a szellemmel. Az emberi szellem az öntudatban van fundálva, s az öntudatban és az öntudat által él és hal. Az öntudat azonban tevékenység, amely minden ismeretnek végső feltétele. Az öntudat azonban nem marad magában, nem vesztegel önmagánál, hanem magáénak vallja az Én valamennyi tevékenységét, s azokat mind elszellemiesíti, mégpedig úgy, hogy az Én-egész nagy tevékenységrendszereinek alapja nem más, mint magában az öntudatban rejlő végső feltételek, az ún. *kategóriák*. A kategóriák képezik minden ismeretnek a végső alapját és feltételét. A kategóriák nem valami mozdulatlan bázisok, mert ilyenek az emberi szellemben nincsenek, hanem tevékenységek, amelyekkel közvetlenül ismerjük meg magunkat és mindazt, ami az öntudatos Énnel szemben mint Más jelentkezik.

Az ismeret alanya tehát nem egy egyszerű tényező, hanem szellemi egység, amely éppen azért tagolt rendszer, mert csak így

lehet megérteni azt, hogy azt a nagy sokféleséget és szövevényt, amit valónak nevezünk, meg tudja érteni és ismerni. Tisztában kell lennünk azzal, hogy csak azt tudjuk megérteni, amire be vagyunk rendezve, aminek a felfogására van bennünk funkció. Az ismeret alanyának az ismerete tehát jelenti egyszersmind az ismeret lehetőségének a határait is.

2. A kategóriákat, a közvetlen ismereti tényezőket vagy tevékenységeket az öntudat sajátos szerkezetéből vezetjük le. Nem tartozik reánk ezeknek a levezetése, ennél fogva csak felsoroljuk: azonosság, okozat-kauzalitás, tér, idő, tevékenység-aktivitás, lényeg-szubsztancia, valóság-lét, szellem-anyag, érték, cél, rend.

A kategóriák mind közvetlenül érthetők, nincs szükségük semmiféle közvetítőre. Kizárólagosak abban az értelemben, hogy egyiket a másikból levezetni nem lehet. Minden fogalom és jelentés megértéséhez nélkülözhetetlenek, tehát valóban a megismerésnek a végső feltételeit képezik. Nyilvánvaló, hogy a tapasztalat adatai úgy alkotnak egységet, ha a fogalmak, tárgyak önmagukkal azonosak, s csak akkor ismerjük meg őket, ha megmaradnak az önmagukkal való azonosságukban. Továbbá azt találjuk, hogy a tapasztalatban szereplő tárgyakban van egy változatlan és egy változó vonás, amelyet az ok-okozat képletében rendezünk el. Mindent *térben* és *időben* szemlélünk és ismerünk, majd *tevékenyeknek*, vagy cselekvőknek, vagy változóknak észleljük az egyes fogalmak által formált tárgyakat és dolgokat. Keressük bennük a *lényeg*et, s ami nem lényeges, azt esetlegesnek vagy járulékos vonásnak vesszük. Minden tapasztalat a *valóságot* fejezi ki, amely hatásában mint lét válik ismertté. A valóságot a *szellem* képében ragadjuk meg, amelynek eszközéül az *anyagot* ismerjük meg. Minden valóban keressük az *értéket*, a célt, s a valót alkotó tényeket bizonyos *rendben* fogjuk fel.

3. Az ismeret alanyának, az öntudatnak a szerkezetét a kategóriákban mint legmélyebben fekvő *ősjelentéseket* ismerjük. Ezen az ősjelentéseken kívül és ezek felett helyezkednek el a *fogalmi jelentések*, amelyeket úgy tekinthetünk, mint a kategóriák további determinációit. Ezek a fogalmi jelentések tartják össze az ugyanazon fogalomhoz tartozó részadatokat annyira, hogy a megismerésnek az igazi tárgyát ezek a fogalmi jelentések képezik, mivel mi először nem a részadatokat, hanem az azokat egybefogó jelentést ragadjuk és ismerjük meg. Ez a tény igazolja azt az igaz-

ságunkat, amelyet már többször kifejeztünk, hogy nem a Részek által ismerjük meg az Egészet, hanem az Egész által a Részeket. Előbb ismernem kell például a „gép” jelentését (s először azt is ismerem meg), s csak azután ismerem meg annak egyes részadatait, mert a fogalmi jelentés nélkül nem is tudjuk magunk elé tűzni a megismerés célját, ha nem tudjuk, hogy mi az, amit meg akarunk ismerni.

A fogalmi jelentések tovább determinálódnak egészen az érzék egyes határáig, amelyet ha elér az ismeret, akkor meg is áll, mivel minden általános az egyesben vagy különösen teljesebbé. Az egyes vagy különös, amely a *hic et nunc* kategóriájában jelenik meg, szóval ki sem fejezhető, csak rámutatással. Ezt nevezte a régi filozófia *indivuduum ineffabilinak**. Az érzékiség határán találjuk tehát az érzéki jelentések rétegét mint harmadik réteget.

4. Értékelméleti problémák

a) Az értékelmélet és az értékes fogalma

1. Az a filozófiai tudomány, amelyet értékelméletnek (axiológiának) nevezünk, merőben új keletű. Megalkotója Böhm Károly, a nagy magyar filozófus. Értékelméletről régebben is beszéltek, de csak úgy, mint a közgazdaságtan egyik diszciplínájáról, amelynek az a feladata, hogy a gazdasági értékek alakulását felkutassa és megállapítsa. Böhm Károly azonban felismerte, hogy a gazdasági érték *csak egyike* az értékfajoknak, valamint azt is, hogy csak egyik eredménye az értékelés aktusának, amely tehát nem merül ki a gazdasági javak értékelésében, hanem olyan egyetemes magatartás, amely az emberi szellemnek éppen olyan lényeges része, mint a ténymegállapítás. Az értékelmélet, bár az értékeléssel és az értékek fajaival foglalkozik, szintén ténymegállapító (ontológiai) tudomány – akárcsak a pneumatológia vagy az ismeretelmélet –, mert még azokkal a tényleges tevékenységekkel és azok törvényszerűségeivel foglalkozik, amelyeknek az összhatása és eredménye az értékelés aktusa.

2. A ténymegállapítás (az ontológiai magatartás) és az értékelés (az axiológiai magatartás) egyformán a projekció eredménye, de különböznek abban, hogy a való világ két különböző tekintetét tárják fel előttünk, tehát két részkép, de egyformán hozzátartozik mindkettő az egész világkép megalkotásához. A két magatartást,

e két felfogási és magyarázati módot külön kell választanunk, s egyiket a másikba belefonnunk nem szabad, mert csak így biztosítjuk a való tiszta képét. Például a test és lélek megkülönböztetése mindaddig helyes, míg két önálló jelentést látunk bennük, amelyek együtt alkotják az egész embert. Mindaddig, amíg csak ténymegállapítást végzünk, addig sem ellentétet, sem alá- vagy fölérendeltséget nem látunk közöttük. De mihelyt rangfokozatokat állapítunk meg közöttük, azonnal összefontuk a ténymegállapítást az értékeléssel.

A hedonisztikus értékelés tulajdonképpen még nem értékelés, mert az ösztöni adottság hőfokával, tehát egy ontológiai állapottal méri a valóságot. Ezért ez az úgynevezett értékelés szükségképpen túltal önmagán, s most már a tárgy valamely objektív, állandó vonásában keresi és találja meg az értékességet, ez pedig a tárgy *hasznossága*. Ezt az értékelést már magasabbrendűvé teszi az a tény, hogy bizonyos objektív vonásban látja az értékességet. A hedonizmus még csak relatív értéket, tehát múltó alanyi állapotot lát abban, amit értékesnek vall, az *utilitarizmus* ellenben a tárgy objektív tulajdonságát veszi számításba, amely bizonyos reális hiányt reálisan pótolni képes. Míg a hedonizmust az ösztönök vezetik, addig az utilitarizmust már az értelem vezeti, amely főképpen az *oktörvényt* és a *célt* követi, minden tárgyat okszerűsége és célszerűsége szerint ítél meg. Ezért a hasznosság szerint ítélő és értékelő ember az „okos” ember.

Az utilitarista értékelés végül is a tárgyak objektív értékességét az *önfenntartásban* találja fel. Azért hasznos valamely tárgy, mert az önfenntartás sikerét biztosítja, legyen az egyéni vagy közösségi. Értékes minden azért a haszonért, melyet az önfenntartásnak hajt. Hasznos a kenyér, de hasznos a hűség és a megbízhatóság is ezen az állásponton. Voltaire még az Istenbe vetett hitet is a hasznáért értékelte, mert ha intézője, szabója és felesége hisznek Istenben, kevésbé fogják megcsalni és meglopni.

Az egyéni önfenntartás önző utilizmusa felett áll a szociális önfenntartást értékelő *altruizmus*, amely a közhaszonra, a közboldogságra tekint. Ennek az álláspontnak az angol Bentham adott kifejezést, amikor az emberi cselekvés elé azt a célt tűzte, hogy a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb boldogságára kell törekedni.

3. Az értékelés dialektikája azonban itt sem pihen el, hanem tovább hajtja a kérdező és felelő embert, s most azt kérdezi: miért értékes az önfenntartás, tehát miért értékes a haszon? Erre a kérdésre szorultságában az utilitarizmus azzal felel, hogy értékes az önfenntartás, mert sikeres, s ami sikeres, az élvezetet okoz. Ez a felelet visszasülyedés a hedonisztikus értékelés álláspontjára, pedig éppen ennek a korrekciója akar lenni. Kénytelen tovább kérdezni s új feleletet keresni, s kénytelen túlhaladni a saját utilitarisztikus álláspontján. *Kénytelen valami olyan értéket találni, amely a haszonértéket is ismeri, s amely önmagában már értékes, amely tehát abszolút értékes.*

Az értékelés dialektikája erre a fokra csak akkor hajtja az embert, ha már eljutott a szellem tömörségére, amely az embert a világ okhálózata fölé emeli. Az ösztönös és érzéki Én, de még a pusztá értelmes Én sem képes erre, erre csak az eszes Én jut el, mert ez az intelligencia legmagasabb megnyilatkozása. Az értékelés dialektikája az alsóbb fokon élő Ént is áthatja, de ott még – tudniillik az érzéki és értelmi fokon – a hedonisztikus és utilisztikus értékeléssel való elégedetlenség csak mint nyugtalanság vagy mint békétlenség jelentkezik, ha a kérdést lélektani oldalról nézzük. *A tömör szellemiség fokán azonban eljut az értékelés dialektikája oda, hogy valamit vagy valakit nem az élvezetet okozó vagy hasznot hajtó értéke miatt becsül, hanem az önmagában rejlő nemessége miatt.* A nemességen természetesen nem az úgynevezett „nemesfémeket”, az aranyat értjük, mert ezek is valamely célra nézve értékesek, hanem nemes szellemiséget, amely akkor is értékes, ha megvetik, megalázzák és megcsúfolják, mert értéke önmagában és nem valamely viszonylatában van. *Ezért a nemes szellemiség nem viszonylagos, hanem feltétlen vagy abszolút érték.*

Az abszolutisztikus értékelés álláspontján nem vész el az értéke annak, ami élvezetet okoz vagy hasznot hajt, de többé már egyik sem értékes önmagában és önmagáért, hanem értékes a nemes szellemiségért, arra való tekintettel. Az igazság feltalálása okozhat élvezetet, gyönyört, lehet hasznos, de csak az önértékű szellemre való tekintettel. A jó cselekedet okozhat örömet, amint-hogy sok örömet okoz, de nem az öröm élvezetéért értékes, hanem értékes magában. Hajthat a jó cselekedet sok hasznot sokaknak, s magának a jót cselekvőnek is, de nem hasznáért értékes, hanem értékes önmagában. Hasonlóképpen a szép alkotás is

okozhat örömet, talán kevesebb hasznat, de a szép alkotást sem ezekkel az értékekkel mérjük, hanem azzal az abszolút vagy végső értékmérővel, amelyet nemes szellemiségnek vagy a szellem nemességének nevezünk. Ezért minden örömnak és haszonhálózathoz (szociális, gazdasági, társadalmi és állami berendezésnek és szervezkedésnek) mind azt a végső célt kell szolgálnia, hogy a szellem szabadságához, önmaga teljes megvalósulásához jusson. Ezért tanítottuk, hogy az egész haszonértéket jelentő civilizációnak a nemes szellemiséget felszabadító és uralomra vivő kultúrának kell a szolgálatába állania, amely addig mehet, hogy a végén oly bonyodalom támad, s annyira szövevényessé válik a probléma – amint a filozófia története igazolja –, hogy megoldani már senki sem tudja, hacsak vissza nem megy a szálak szétfejléséig, a két magatartás megkülönböztetéséig.

4. Az *értékelés* lélektanilag azzal kezdődik, hogy valamely tárgy valamely érzelmi hatást fejt ki, például az alma édes, a gyöngyvirág kellemes, ezekben az esetekben azonban bizonyos szükségképpeniséggel kapcsolódik az ítélet alanya és állítmánya. Ezek az ítéletek tehát csak látszólag értékítéletek, valójában nem azok, hanem ontológiai ténymegállapítások. Böhm Károly az ilyen ítéleteket a „tetszés alapítéletei”-nek nevezte. Ezekben az ítéletekben még nem az értékelés tevékenységével van dolgunk. *Az értékelés ott kezdődik, ahol valamely értékmérővel, valamely értékeléssel hasonlítunk össze valamely tárgyat.*

Az értékest, amivel mérnek minden dolgot, az emberek rendkívül sokféleképpen keresik. Egyiknek értékes a jó cselekedet, de az óriási nagy részének értékes az, amit megeszik és megiszik. Egyiknek értékes, ha tetszik, s ezzel kielégíti hiúságát, a másik nem törődik az emberek tetszésével, hanem azok felett álló mértékhez szabja magát. Egyiknek értékes minden, ami élvezet és gyönyört okoz, a másiknak az, amely magán viseli a szellem nemességét. Egyiknek értékes az objektív haszon, a másiknak a pillanatnyi élvezettel járó haszon. Egyik a pusztán biológiai értelemben vett diadalmas élettel méri a dolgokat, a másik a létfölötti örök élet mértékével. Az értékfajok oly óriási gazdagságot mutatnak, hogy azokat áttekinteni soha nem lehet. Ez a tétel igazolja azt, amit már ismételtelen hangsúlyoztunk, hogy világképünk nagyobbik fele az érték eszméje körül helyezkedik el mint központ körül. Valamint azt is, hogy magatartásunk, ismerésünk, magya-

rázatunk nemcsak ténymegállapításban, hanem folytonos értékelésben is jelentkezik.

Azonban akármilyen gazdagságot is mutatnak az értékek, a tudományos absztrakciónak mégis sikerült már azokat főfajokra visszavezetni, vagy az értékeket úgy csoportosítani, hogy a közöttük lévő minőségi különbség kitűnjék. Ezek a főfajok: a hedoné (az élvezet vagy gyönyör), az utile (a haszon vagy hasznosság) és az abszolút érték vagy önérték. Minél magasabb az értékmérő, annál teljesebb értékű az értékelés, s minél alacsonyabb (például a hedoné szerint való értékelés), annál kevésbé érdemli meg az értékelés nevet. Mert minél nagyobb küzdelemmel jár az értékelés, annál öntudatosabban ragyog fel az érték fensége, s minél kisebb küzdelmet jelent, annál szűkebb értelmű az értékelés, s annál közelebb áll az ember az animalitáshoz. Ez a magyarázata annak, hogy könnyebb az embereknek gonoszt cselekedni, mint jót, mert egyrészt könnyebb és kényelmesebb az alacsonyabb értékmérő alkalmazása, mint a magasabbé, másrészt azért, mert az ember természeti adottságainál fogva közelebb áll az animalitáshoz, mint a humanitáshoz.

Böhm Károly a három értékeszmének megfelelő értékelést *hedonisztikus, utilisztikus és idealisztikus* vagy *nemességi* értékelésnek nevezi. Az idealizmushoz tapadt sokféle félreértés és félremagyarázás következtében a harmadik értékelési fajt vagy módot nevezhetjük egyszerűen vagy nemességi értékelésnek, vagy nevezhetjük abszolutisztikusnak is.

b) Az értékelés dialektikája

Az ember fejlettségének és szellemtömörségi fokának megfelelően különbözőképpen értékel. De bármely alsóbb értékelési állásponton is áll, hacsak szellemi fejlettségében meg nem reked, kénytelen mindig magasabb álláspontra emelkedni. Ennek a magyarázata abban található, hogy a *különböző értékek – belső dialektikájuknál fogva – egymáson mindig túlutalnak*.

A *hedonizmus* álláspontján, tehát a hedoné mellett megmaradni ugyancsak nem lehet, már csak azért sem, mert a hedonista kénytelen válogatni az élvezetek között, s kénytelen minőségi különbséget tenni közöttük. Ha pedig ezt teszi, el kell jutnia a szellemi élvezetek magasabb fokára, amely már magában is túlhaladása a hedonista álláspontnak. De még fontosabb ennél az, hogy a hedo-

nizmusnak a különböző élvezetek minősítésére nincs egy mértéke, ha pedig különböző mértéket használ, akkor már ezzel megbontotta ennek az álláspontnak az egységét. De ennél is jelentősebb érv a hedonizmus ellen, hogy az élvezet csak indexe valamely értéknek, csak azt jelzi, hogy valami valamely tulajdonsága miatt értékes, tehát az értékesség nem az élvezetben van, hanem az élvezet mögött lévő valamiben, valamely tárgyi valóságban.

5. Logikai problémák

a) A logikai gondolkodás tudománya

1. A logika az igaz gondolkodás formáival foglalkozó tudomány. A gondolkozással általában a lélektan foglalkozik, kutatva azt a törvényszerűségeket, amely szerint a gondolkodás lefolyik. A logika azonban csak az igazi gondolkozással s annak formáival törődik, s az a fő kérdése: milyen formákat kell követnie a gondolkodásnak, hogy az igazságnak megfelelően? Ebből a kérdésből nyilván következik, hogy *a logika normatív, azaz szabályozó, tehát értéktudomány*. A gondolkodás formái nem üres keretek, amelyekbe ismeretlen módon befolyik valamely tartalom, hanem valamennyi logikai forma, azaz szabály, amelyhez a gondolkodásnak alkalmazkodnia kell, hogy az igaz jelzőt kiértemelje.

A gondolkodás problémája sokféle vonatkozást mutat, ezért a logikának különféle alapozása lehetséges. Lehet függetleníteni mindenekelőtt a logikát mindenik filozófiai tanrészlettől, és a filozófiai rendszer élére állítani, mint olyan tudományt, amely kánonja minden tudománynak. E szerint a felfogás szerint csak egyetlen logika lehet: *a formai logika*. Ennek a logikának nincs szüksége semmiféle alapozásra, mivel csak a pusztá gondolkozási formákkal törődik. Ennek a megalapítója Arisztotelész, aki bámulatos gondnal kutatta fel a logikai formákat, különösen a következtetések különböző nemeit és fajait. Kant annyira becsüli az arisztotelészi formai logikát, hogy azt „kész és befejezett” logikának tekinti, s úgy véli, hogy a logika Arisztotelész óta egyetlen lépést sem tett se visszafele, se előre.

Egy másik faja a logikának az, amely a logikát a metafizikával azonosította. Ezt tette Hegel, aki ezzel megalapítója lett *a metafizikai logikának*. Lényege az, hogy az emberi gondolkozási formák nem csupán szubjektív formák, hanem világkategóriák, mivel a

világ története is ugyanazon formákban megy végbe. Maga a világ az egyetemes fogalom. Ez azután különböző mozzanatokra oszlik, amely megoszlást a történelemben látjuk kiábrázolva, mint ítéletet. Erre a tényre vezeti vissza az „Urteil”-t mint szóképet. És tovább, a világ egy nagy következtetés, amelyet az okláncolat folytán lépésről lépésre következtetünk. A világ folyásában minden következtetés. A logikának ez az elgondolása nagyszerűnek mondható, de megvan az az alaphibája, hogy nem számol azzal, hogy a világ nem csak szellemiség, hanem anyagi valóság is.

Egy harmadik faja a logikának az úgynevezett *tiszta logika*, amelynek gondolatát – skolasztikus hagyományok alapján – Husserl alkotta meg, s amelyet nálunk Pauler Ákos képvisel. Pauler különbséget tesz tiszta logika és alkalmazott logika között. A tiszta logika feladata az igazság természetének vizsgálata: kutatni az igazság legegységesebb formái feltételeit, mert hiszen ezektől függ nemcsak a filozófiai diszciplínáknak, hanem minden szaktudománynak formái szerkezete. Ha mármost a tiszta logika tanulságait levonjuk, abban az irányban – mondja Pauler –, hogy tehát miképp kell gondolkoznunk, ha azt akarjuk, hogy gondolataink az igazság természetének megfeleljenek, előáll az alkalmazott logika.

Egy negyedik faja a logikának az, amely a lélektanra épül. Ez a *lélektani logika*. Azon az elgondoláson nyugszik, hogy ahhoz, hogy megértsük a logikai formákat, szükséges ismernünk azok lélektani előállítását. Ennek az elgondolásnak az az alapvető hibája, hogy számol azzal a ténnyel, hogy ha megállapítom a logikai formák (fogalom, ítélet, következtetés stb.) előállítását, azok lélektani lefolyását vagy az azokban végbemenő logikai processzusokat, ezzel még nem jutottam el ezeknek a formáknak a *jelentéséhez*.

És végül említsük meg azt az elgondolást is – amelyet mi is vallunk –, mely az ismeretkritikára vagy az ismeretelméletre kívánja építeni a logikát. Ismernünk kell az ismerést, mert a gondolkozási formák szükségességét és helyességét csak a tartalomról tudjuk megérteni. Ezért szükséges a logikát ismeretelméletileg megalapozni. Ezért helyes és igazi az *ismeretelméleti logika*.

2. A logika nem egyszerűen a gondolatok formáival, hanem a gondolatok közötti viszonyokkal foglalkozik, mert a logikum éppen ezekben a viszonyokban rejlik. Tegyük hozzá azonban ehhez a megállapításunkhoz, hogy nem akármilyen gondolatok-

kal foglalkozik a logika, hanem a valóságra vonatkozó gondolatokkal és ezeknek egymáshoz való viszonyával. A logikát tehát csak a *valós viszonyok* érdeklik, mégpedig a helyes valós viszonyok kifejezése. *Azok a szabályok, amelyek a gondolatok közti valós és helyes viszonyokat megállapítják és előírják: logikai szabályok.* Amint tehát fentebb már megállapítottuk, a formák nem üres keretek, mert ilyenek a gondolkozásban nincsenek, hanem a normák mindig viszonyokat szabályozó követelmények. *A logika ezért nem ontológiai, hanem axiológiai tudomány.* Le kell tehát mondanunk arról a „formalisztikus babonáról” (amint Böhm Károly nevezi), amely szerint a gondolatok tartalmuktól eltekintve is alá lennének vetve értelmi törvényeknek. Kant azt mondja híres axiómájában: „A gondolatok tartalom nélkül üresek, a szemléletek gondolatok nélkül vakok.” Ez a tétel szabálynak jó, mert helyesen irányít, de légüres térben mozog, mert sem üres gondolatok, sem gondolatok nélküli szemléletek valóban nincsenek. *A logika tehát a valós és helyes gondolkozás formáival (szabályaival) foglalkozó normatív tudomány.*

b) A gondolkozás formái

1. A gondolkozás formáit, vagyis a logikai formákat két csoportra osztjuk: *elemi formákra* és *összetett vagy magasabb tudományos formákra*. Elemi formáknak azokat nevezzük, amelyekkel minden gondolkozás él, magasabb tudományos formáknak azokat, amelyekben a tudományos gondolkozás végbemegy. Ezért a logikának a második részét, amely a tudományos gondolkozás formáival foglalkozik, nevezzük tudománytannak is.

Elemi logikai formák a *fogalom*, az *ítélet* és a *következtetés*. Tudományos logikai formák a *rendszer*, a *meghatározás*, a *tagolás*, a *bizonyítás*, a *módszer* és a *tudomány rendszere* vagy a rendszerben megjelenő tudomány.

2. Hogy a *fogalom* problémájában el tudjunk igazodni, különbséget kell tennünk a fogalom mint lélektani kép és mint logikai fogalom között. A lélektani kép nem azonos a logikai fogalommal, már csak azért sem, mert nem tudatos képződmény, képzet-társítás útján jön létre, s az esetlegesen kiugró egyes vonásait ragadja meg a képnek, a logikai fogalom azonban a tárgynak a lényeges jegyét, a lényegét emeli ki. A logikai fogalmak nincsenek készen elhelyezve az emlékezetben, hanem szükség szerint alkot-

ja meg a gondolkozás, ennél fogva nem az egyes jegyeket őrzi az emlékezet, úgy, amint egymáshoz tartoznak – ennek nincs is meg a lehetősége –, hanem azt a *szabályt*, amely szerint az egyes jeggyel együtt, egységben elhelyezkednek. Ezért *a fogalom az a szabály, amely szerint az egyes dolgokban levő tényezőket rangsorba állítjuk, mégpedig úgy, hogy a genus proximumot kiemeljük (mint nem-fogalmat), s a specifica differentiát (a faji jegyeket) körülötte elhelyezzük.* A fogalom logikumát abban találjuk, hogy a faji különbséget vagy a sajátágost kifejező jegyeket a nemi fogalomhoz úgy *viszonyítjuk*, hogy ebben kifejezést nyerjenek a tényezők (genus proximum, specifica differentia) közötti helyes érték vagy rendszer.

3. A *logikai ítéletet* meg kell különböztetnünk az ítéleستől mint lélektani aktustól. Az ítézés a képzettársításnak egyik formája, s éppen úgy esetlegesen és nem tudatosan megy végbe, mint a fogalom. Az ítélet mindig öntudatos alkotás, s éppen úgy az értékelés eredménye, mint a logikai fogalom. Az ítélethez két fogalom kell, melyek közül egyik az alany, a másik az állítmány, de ez a kettő még nem ad ítéletet, szükség van a *kapcsolóra vagy copulára*, amely a kettő közötti viszonyt létesíti. Az ítéletben levő viszonyítás nem egyszerű ténymegállapítás, hanem értékelés következtében végbemenő érvényes viszonyítás. Az ítélet is szabály, mint a fogalom. *Az ítélet az a logikai szabály, amely szerint két fogalmat logikailag érvényes viszonyba hozunk.*

A *következtetés* útján ítéletekből megbizonyított egységeket alkotunk. A következtetés egy ítéletsor, amelyben bizonyos ítéletek kimondásából egy másik ítélet következik, de mindig bizonyos logikai szükségképpeniséggel. A következtetés logikai művelet, amelyben a logikum abban van, hogy a logikus Én felfedezi a gondolatokban levő érvényes kapcsolatokat. A felfedezés a deiktikus vagy intencionális szálakon halad, de a logikai művelet abban van, hogy ezek között *válogat, s ezeket egymással érvényes viszonyba hozza.*

4. A gondolkozásban rejlő logikum célja, hogy a maga nagy egységesítő aktusával a valóság nagy összefüggéseit felderítse. Mivel pedig ezek az összefüggések nem önkényesen keletkeznek, hanem a szellem öntudatos munkájával, ezekben az összefüggésekben a logikus gondolkozás művét kell felismernünk. A gondolkozás öntudatos műveleteivel alkotott gondolati egységeket

rendszereknek nevezzük. A rendszer, Kant szavai szerint, „észegység”, amely az ész a priori elvein nyugszik. A rendszer áll ismeretekből és a rendszert létesítő elvből, amely a rendszer formájában a logikai egységet létesíti. *A rendszer is logikai szabály, amely azt írja elő, hogy mint kell az ismereteket egy központi eszme irányítása alatt olyan összefüggésbe szervezni, hogy minden ismeret az eszmére utaljon vissza és az eszme minden ismeretre kihasson.*

5. A rendszerbe foglalt ismereteket alkotó fogalmakat szükséges megtisztítani minden esetleges vonástól, hogy azokban valóban csak a lényeges vonások foglaljanak helyet. Ezért nélkülözhetetlen logikai követelmény a *meghatározás* vagy *definíció*. Tulajdonképpen nem más, mint a fogalomalkotás véghezvitele világos és biztos ítéleti formában. A meghatározás lényege abban foglalható össze, hogy benne valamely dolog vagy fogalom általános és különös jegyeit logikai érvényességgel összekapcsoljuk, tehát a nemi fogalmat és a faji különbséget logikailag érvényes viszonyba hozzuk. A definíció arra szolgál, hogy a kutatás vagy a fejtegetés során, a gondolkozás vissza-visszatekintve, majd előre tekintve az összefüggéseket és az elért eredményeket világosabbakká és megfoghatóbbakká tegye.

6. A meghatározást követi a tudományos gondolkozásban a *tagolás*, amely tulajdonképpen nem más, mint a meghatározásnak fordított módja. Ha a meghatározás szintetikus egységbe foglalja össze a fogalmat, a tagolás analitikusan logikai alkatrészeire bontja. Ez a logikai művelet is *szabály, mely előírja, hogyan tagolható egy gondolategység vagy fogalom logikailag érvényes módon.*

7. A tudományos gondolkozás nem elégedhetik meg azzal, hogy az ismereteket egységes rendszerbe foglalja, hogy fogalmait meghatározza és a tagolással biztosítsa a gondolatmenet logikai irányát, hanem megköveteli, hogy a fogalmak kapcsolatából álló tételeit be is *bizonyítsa*. A bizonyítás célja a bizonyosság elnyerése. A bizonyítás tehát nem szorítkozik csak egyes tételekre, hanem végighúzódik az egész gondolatmeneten. *A bizonyítás is logikai szabály, amely előírja, hogyan jut a gondolkozás érvényes bizonyossághoz.* A bizonyítás az úgynevezett logikai alapelveken nyugszik. Ezek az alapelvek az öntudat legbelsőbb és legősibb tulajdonai, amelyek az öntudat szerkezetéből következnek. Ezért nyújtanak közvetlen bizonyosságot.

8. A tudományos gondolkodásnak nélkülözhetetlen követelménye: a *módszeres eljárás*, amelynek az a célja, hogy a gondolkodást úgy irányítsa, hogy az a tapasztalható valóval megegyezzek. *A módszer tehát az a logikai szabály, amelynek követése mellett az igazságról alkotott kép igaznak minősíthető.* Sokféle módszer van a sokféle tárgy szerint. Általában két csoportba oszthatók a módszeres eljárások: *kutató-ismeretszerző-induktív* vagy *rendező-összefoglaló-deduktív* módszerek csoportjába.

9. Mivel a tudomány magában egy fényes eszme csupán, de mint tudomány ebben a nagy általánosságban nem található fel, hanem szétfejlík sokféle tudománnyá, a logikának nélkülözhetetlen feladata a tudományoknak nem egyszerű csoportosítása, hanem *rendszerezése*, hogy ebben a nagy sokféleségben elvek szerinti áttekinthetőséghez jussunk. Ebben a logikai művetben az első feladat a tudományos álláspontok tisztázása, hogy a különböző állásponton élő tudományok közti logikai összefüggés megállapítható legyen. A tudományok, folytonos haladásuk következtében, végérvényesen sohasem rendezhetők, ezért rendszerezésüket ismételten végre kell hajtani. A rendszerezés is logikai szabályozást követ, különben minden rendszerezés mesterkeltté válik.

6. Etikai problémák

a) Az etika mint erkölcsfilozófia

1. Az etika kifejezés az *ethos* szóra utal, mely annyit jelent, mint lakni, letelepedni. Az *ethos* jelenti tehát az ember állandó lakhelyét, szemben a szeszélyes vándorlással, s később jelentette azokat a szokásokat, amelyek az állandó lakhelyen kifejlődtek. Ma azonban az *ethos*, mint az *erkölcsi magatartás* szelleme, többet jelent, mint a szokás. A szokás valamely szűkebb közösség tagjainak áthagyományozott szabályrendje, amely viselkedésüket, előzetes megfélemlítés alapján, meghatározza. Az *ethos* a sajátos személyes erkölcsi szellem, amely belsőleg határozza meg az embert, a szokás pedig külső erőszakkal hat. Az előbbi felemeli az embert a szabadság körébe, az utóbbi lefogja a megfélemlített szolgaságba. *Az etika az a tudomány, amely mindenféle erkölcsi cselekvést és magatartást, jót és rosszat, az autonóm szellemiséget és a szokást egyformán megítéli, mégpedig a legmagasabb erkölcsi érték alatt.*

Az etikának tárgya lehet az emberi élet minden megnyilatkozása, mert erkölcsi szempontból semmiféle cselekvés sem közömbös. A munka, a pihenés, a gazdálkodás, a kereskedés, a főzés és a takarítás, az államkormányzás és a társadalomvezetés, az írás és az írásművészet, a hivatali vagy a bolti kiszolgálás stb. nem önmagukban, közvetlenségükben, hanem erkölcsi indoklásuk, céljuk szempontjából mind erkölcsi megítélés alá tartoznak. Önmagukban még csak technikai fogások, vagy fiziológiai törvényszerűségek szerint lefolyó izommozdulatok, vagy az önfenntartást szolgáló tevékenységek, de mihelyt erkölcsi mérték alá helyezzük és etikailag megítéljük, mind erkölcsi cselekvésekké válnak és erkölcsi minősítést nyernek.

2. Az erkölcsi cselekedet megítélésének sokféle mértéke van – bár igaz és érvényes csak egy van –, s ez a helyzet megköveteli, hogy az etika a sokféle segítséggel szemben kritikát alkalmazzon. Ezért az etika kritikai tudomány. Az igaz és értékes feltalálása megköveteli az értékelés ismeretét, valamint a kötelező erkölcsi törvények megállapítását. Ezért az etika értéktudomány. Végül az etika a gyakorlati magatartást szabályozza. Ezért az etika praktikus tudomány. Most már összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy *az etika az emberi cselekvés erkölcsi megítélésével foglalkozó kritikai értéktudomány.*

3. Az erkölcsök sokfélék és rendkívül elágazó tartalmak, ezért a különféle tartalmi és materiális etikákon kívül lennie kell egy olyan erkölcsstudománynak, amely a különféle erkölcsi fogalmakat veszi kritika alá, s azoknak fogalmát és tartalmát igyekszik pontosan, ismeretelméletileg meghatározni. Ez a filozófiai etika. Az emberi cselekvéshez elegendő, hogy a jó lelkiismeret helybenhagyásával megy végbe, de hogy valamely erkölcsi cselekedet tudományosan igazolhassunk, ahhoz tudományos döntő érvekre van szükség. A filozófiai etikát Böhm Károly nevezi „az erkölcsi érték taná”-nak, vagy másutt „az erkölcs filozófiájá”-nak, helyesebb azonban erkölcsfilozófiának nevezni.

Mivel az erkölcs az emberi életben a legbensőbb összefüggésben van az értékeléssel, ennél fogva az erkölcsfilozófia feladata tisztázni az értékelés természetét, fajait, azoknak jelentését, majd felmutatni azt, hogy az erkölcsi magatartás mint praktikus értékelés minő összefüggésben van magával az értékeléssel. Az erkölcsi

érték tisztasága csak így ragyog fel az ismerő-értelmező tudomány előtt.

Az erkölcsi értékkel és cselekvéssel összefüggésben van egy csomó olyan alapfogalom, amelyekkel csak az ismeretkritika tudja felvenni a harcot. Az erkölcsfilozófiának tehát feladata felmutatni az erkölcsi megismerés feltételeit és alkatát. Az erkölcsi elhatározás, kötelezés, a kötelesség, a szabadság, az erkölcsi öntudat és az erkölcsi érzület mind olyan kérdések, amelyeket csak ismeretelméleti úton lehet úgy megtisztítani, hogy azoknak jelentése tisztán és egyértelműen álljon az erkölcsi alany előtt. Mindezeket megelőzőleg számba kell vennie az erkölcsfilozófiának azokat a különböző irányokat, amelyek az erkölcsi érték jelentését megkísérelték tisztázni. Ezeket sem lehet egyszerűen dogmatikusan elutasítani vagy elfogadni, hanem mind alapos kritika alá kell vonni, hogy a bennük lévő igazság napfényre jusson s a tévedések pedig lelepleztessenek, hogy a tudományos megismerést és gondolkozást ne zavarják.

Így válik az erkölcsfilozófia a filozófia egészségének integráns alkotórészévé, úgy, hogy egyetlen filozófiai rendszer sem mellőzheti azt, aminthogy nem is mellőzte. Mindenik filozófiai iránynak, amely a filozófia történetében felbukkant, megvolt és megvan a maga sajátos etikai felfogása.

b) Az etikai alapfogalmak

Az erkölcsi jó, az erkölcsi norma, az erkölcsi kötelesség, a felelősség és szabadság alapfogalmai körül a különféle etikákban igen nagy a zavar. Nemcsak a felfogásokban, hanem elsősorban a módszeri kérdésekben, ami igen természetes, mert a különféle felfogások a különféle, egymásnak ellentmondó módszerek következményei. Ilyen felfogások a *pszichologizmus*, a *biologizmus*, a *szociologizmus*, az *intellektualizmus* és az *idealizmus*.

Az *etikai pszichologizmus* szerint az erkölcsiség s annak a magva: a jó az emberiség történeti, pszichikai képződménye. Meg kell tehát ismerni az emberiségnek a jóra vonatkozó adatait a néprajz, a társadalomtan és a történettudomány segítségével, s meg kell vizsgálni ezeknek a pszichikai-történeti kialakulását a pszichológia segítségével, s ezzel már el is jutottunk az erkölcsi jó és a normák ismeretére. Ez a felfogás a lelkiállapotokból, az erkölcsi érzelmekből akarja az erkölcsi érték jelentését megismerni. Ez a

felfogás azért helytelen, mert minden pszichologizmus helytelen, amely alaki jelenségek lefolyásából akarja megismerni az erkölcsi alapfogalmak jelentését. Ez ismeretelméleti szempontból lehetetlen vállalkozás. Szövevényessé teszi a kérdést az is, hogy minden pszichologisztikus irány különböző lélekfogalomból indul ki, s így mindenik függvényévé válik valamely világnézeti előfeltételnek.

Az *etikai biologizmus* szerint a szellemi élet minden megnyilatkozását a fejlődés szabályozza. Eszerint az erkölcsiség sem egyéb, mint eszköz a létért folytatott harcban, tehát az önfenntartásnak és az önerő fokozásának az aktusa. A fejlődés hajtja az embert a boldogság elérésére. A boldogság nem egyéb, mint az emberi szervezet funkcióinak az összhangzatos együttműködése, ennél fogva az etikát is a biológiai törvények szabályozzák. Ezt tanítja Herbert Spencer, az etikai biologizmus legöntudatosabb képviselője. Az ő felfogása oda jut, hogy a jó és a rossz a fejlődés különböző fokát fejezi ki. Jó az, ami viszonylag a legfejlettebb, rossz az, ami viszonylag kevésbé fejlett. A jó és rossz között csak fokozati és nem minőségi különbség van.

Az etikai biologizmus ismeretkritikai alaphibája abban van, hogy nem ismeri a puszta természeti élet és az erkölcsi élet közötti különbséget, azt a logikai tény, hogy ezek egyike sem vezethető vissza a másikra, s egyik sem vezethető le a másikból. A természet magában egyenes tagadása az erkölcsiségnek. Az emberi természetnek éppen ezért van szüksége erkölcsiségre, mert az emberi élet tele van elfajulásokkal, amelyeket csak az erkölcsiség erejével lehet legyőzni. Másrészt reá kell mutatnunk arra, hogy az emberi cselekvéseknek nem csupán feltételei és végpontjai vannak, hanem céljai is, ezek pedig nemcsak szabályozzák, hanem *egyenesen parancsolólag szabályozzák az emberi cselekedeteket*. A biologizmus semmiképpen sem alkalmas arra, hogy az erkölcsi alapfogalmakat tisztázza s a bennük rejlő problémát megoldja.

Az *etikai szociologizmus* képviselői Comte, Lévy-Bruhl és Durkheim, akik különböző kiindulási pontból mind oda jutnak, hogy az ember erkölcsi tekintetben függvénye a társadalomnak, amelynek vannak szokásai, követelményei és kötelezései, s amelyek olyan természetesek, mint a természet tényei. Az ember mindezekben benne él, tehát ezeket úgy követi, mint saját természetét.

Az *etikai szociologizmus* nem számol azzal, hogy a társadalmi szokások és kötelezések még nem nyernek erkölcsi státust azáltal, hogy vannak, s belső kötelező erejüket nem a társadalomtól, hanem valamely értékrendtől nyerik.

Az *etikai intellektualizmus* lényegét már Szókratész kifejezte az olyan tételekkel, mint: az erény tudás, a rossz cselekvése a tudatlanság következménye. A jó tehát tanulás és tanítás által elsajátítható, tehát csak ismerni kell az embernek a jót, hogy cselekedje is azt. Ennek a felfogásnak az a gyakorlati következménye, hogy általános az a hiedelem, hogy az erkölcsi nevelés „felvilágosítással” megoldható.

Ezzel a felfogással szemben az a kritikai kifogásunk, hogy nem számol azzal a ténnyel, hogy sem az ész, sem az értelem nem nyújtanak kezességet arra nézve, hogy az emberben lévő önzés s ennek következményei pusztán belátással legyőzhetőek lennének, amit igazol az a tény, hogy míg a rossz magától megy, addig a jónak a cselekvése a legnagyobb erőfeszítést követeli. Az értelemnek keresnie kell tehát valamely magasabb indokot az erkölcsi cselekvéshez.

7. Esztétikai problémák

1. Az esztétika nem önálló tudomány, hanem szerves része a filozófiának. Sem a műtörténeti, sem a pszichológiai alapozás nem biztosítja az esztétika tudományos jellegét. Ezt csak a filozófia tudja elérni, mert csak a filozófia képes olyan álláspontra segíteni, amelyről az esztétikai problémák áttekinthetők és megoldhatók.

Az esztétikának tulajdonképpen két alapproblémája van: az *esztétikai tárgy* és az *esztétikai alany* problémája. A kettőnek a viszonyát a szemlélés biztosítja. Így az esztétika legelső problémája a szemlélés problémája. Az esztétikai szemlélés a tárgy kényszere alól felszabadult, szabad szemlélés.

Az *esztétikai alany*nak éppen úgy megvannak a feltételei, mint a teoretikus logikai alanyak. Ezek az úgynevezett esztétikai kategóriák, amelyeket egybefoglalva esztétikumnak nevezünk. Ennek körébe tartozik a szép, a rút, a fenséges, a tökéletes, a tragikum, a komikum, a humor stb. Ezeknek ismernünk kell a jelentését, mielőtt az esztétikai vonásokkal foglalkoznánk. Az esztétikai

alkotás által tulajdonképpen csak a kategóriák öltének testet. Az esztétikumnak ez a megtestesülése a művészet.

Az *esztétikai tárgy* azonban nem maga a pusztaság *jelentés*, bár annak kialakulása előtt nincs művészi alkotás. Az esztétikai tárgy a jelentésből kisugárzó *jelenés*ben rejlik, amelyet a szemlélő alany vetít bele a pusztaság tárgyba. Lehet valamely természeti jelenség mégoly szép is, maga az objektív jelenség még nem esztétikai tárgy, azzá csak akkor válik, ha a szemlélő alanyban felvillan a jelenés, amelyben azután szabadon fellélegzik.

A jelenésnek tartalmat a jelentés ad, de a jelentésnek esztétikai színt és varázst a jelenés biztosít. A pusztaság logikum, bármennyire igaz is, még nem esztétikai tárgy, azzá válik azonban, ha ráborul a művészi látás fátyla. Viszont a legragyogóbb költeménynek sincs megragadó ereje, ha nincs kialakult tiszta jelentése, logikailag rendezett mondanivalója.

2. Az esztétika azonban nemcsak ismeretelméletileg alapozott filozófiai tanrészlet, hanem a sajátos esztétikai értékeléssel is foglalkozó tudomány. Nemcsak jelentéstani elemzéseket végez, hanem elő is írja azokat a követelményeket, amelyekhez az esztétikai szemlélésnek és a művészi alkotásnak hozzá kell szabnia magát. Mint értéktudomány, előadja mindazokat a szabályokat, amelyek az esztétikai szemlélést és művészi alkotást vezetik bármely műfajban. Az esztétika, mint értéktudomány, alapját képezi mindenféle műkritikának, a muzsikának éppen úgy, mint a képzőművészetnek és az irodalomtudománynak.

A lét és valóság

Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái

Bevezetés

A filozofáló gondolkozás küzdelme a lét és valóság problémájával

1. A filozofáló gondolkozás talán sohasem jutott magával az egész étellel és azon keresztül a lét és a valóság problémáival olyan eleven kapcsolatba, mint éppen a vajúdasokkal és válságokkal teli mai korunkban. Ha a mai élet megengedné, hogy csak pusztán gondolkozva szemlélődő emberek legyünk, akkor a mi korunk, mint valami nagyszerű és meglepő fordulatokkal teljes drámai alkotás, magas rangú logikai élvezetet nyújthatna a tudományos gondolkodásnak. Ez a logikai élvezet azonban nem lehet teljes, mert nem zavartalan. Ha nem lennénk legegényibb szükségseinknél fogva annyira benne ebben a szenvedő, vérző életben, akkor azt mondhatnók, hogy különösen nagy öröm és nagy kiváltság ma élni, amikor az egyetemes létet alapjaiban megrázó és repesztő válság olyan bepillantást enged a lét és a valóság rejtett mélységeibe, amilyenre soha nem volt kedvezőbb alkalma a filozofáló emberi szellemnek.

Kedvezőtlenységében is kedvező a mai idő a filozofáló gondolkodásnak azért is, mert ma olyan szituációban élünk, amelyre pontosan illik Hérakleitosz elve: *παντα ρει**. *Ma valóban minden folyamatban van, tehát ma a dolgokat nemcsak fagyasztott objektivitásukban, hanem vitális áramlásukban szemlélhetjük.* Ma kétségessé vált minden megmerevedett és megcsontosodott emberi igazság, gondolat és érték. Folyamatba tétetett, mert forradalmiasított minden emberi tényező és minden emberi akarat. A forradalmat azonban ma nem egyesek, nem is osztályok, nem gondolatok, nem irányok és nem világnézeti rendszerek okozzák, hanem maga az egész, a teljes emberi élet. Ez az élet mélységéből támadt forradalom pusztító, romboló, de egyszersmind építő és alkotó

forradalom, és olyan nagy méretű, hogy ennek szemléletében megdöbbenéssel és csodálkozással telik meg egész lényünk. Ma nem egyes filozófusok és filozófiai irányok által beállított és fogalmazott problémákkal állunk szemben, hanem az áramló lét és a szakadatlanul forrongó valóság adja fel a filozófiának a maga nagy problémáit.

2. A lét és a valóság problémájának megfogalmazása, éppen azért, mert maga a vajúdo lét és a zűrzavarban jelentkező valóság adja fel, igen nehéz, a maga egészében lehetetlen, tehát minden fogalmazás csak kísérlet marad, amint hogy minden felelet is, általános vonatkozásban, csak töredék lehet. De még súlyosabbá teszi a lét és a valóság problémájával folytatott küzdelmet az a tény, hogy a múltból áthozott filozófiai közvélemény szerint a lét és a valóság alapján véve megmagyarázhatatlan és a filozófiai gondolkodásnak mégis szakadatlanul ostromolnia kell ezt a megmagyarázhatatlant.

A lét és a valóság problémájával való küzdelmet nehézzé, de egyben biztatóvá is teszi az az egyetemes válság, amely minden létezőt és minden valót holt objektivitásából kiszakított és kötetlen folyamatosságában kényszeríti érvényesülni. Ma ugyanis elsősorban nem a polgári társadalom, nem is a társadalmi és gazdasági élet mai rendje, hanem maga az emberi élet, maga az ember van válságban. Ez a válság teszi nehézzé a mai filozófiai gondolkodás küzdelmét, de ez is teszi biztatóvá és lehetségessé, hogy belenézhetünk annak zajló mélységébe. A lét és a valóság mai tünetkezése is hozzájárul ahhoz, hogy képesek vagyunk azokat nem csupán objektív adottságukban, hanem tényleges dialektikai mozgalmasságukban is megismerni. Éppen ezért a mai filozófiai gondolkodás jellegét meghatározza az a tény, hogy ma ezt a gondolkodást nem a spekulatív dialektika, hanem a lét, a valóság és az élet egzisztenciális dialektikája vezeti. Az élet értelmét ugyanis nem egy eszményített valóságban, a valóság igazságát nem az elvont, tehát a vonatkozás nélküli „tisztá lét” kategóriájában, hanem ott keressük, ahol az élet, a valóság és a lét vitális áramlása végbemegy: az „idő” kategóriájában.

A filozófiai gondolkodás ma tisztában van azzal, hogy nem léphet fel a befejezettség igényével, még csak idői viszonylatban sem adhat kész és tökéletest, tehát a relativitás kínzó érzésével kell felvennie a küzdelmet, mert ez elől problémái szűrő és kínzó

hatása folytán nem térhet ki. Ugyanabba a folyóba kétszer belépni nem lehet – mondotta Hérakleitosz. A mai filozófiai gondolkodás küzdelmét az a tény jelzi, hogy ezt a szakadatlan, meg nem álló, folyásban levő létet ebben a folyamatos áramlásában akarja megismerni, tehát felveszi a harcot a hérakleitoszi elvvel és a lehetetlent akarja lehetségesíteni. Amint a filmtechnikának sikerült elérni azt a lehetetlent, hogy az életet a maga mozgalmasságában ábrázolja, úgy az egzisztenciális gondolkodás is azt szeretné elérni, hogy az életet, a valóságot és a létező létet egzisztencialitásban fogalmilag ragadja meg. Az egzisztencializmus nem úgy akarja megragadni a valóságot, „mint Bergson, aki az emberi szervezetben majdan kiképződő szervtől várja, hogy egyszer tetten éri majd a világ titkos lényegét, az örök Próteuszt, a mozgalmasságot...”¹ Az egzisztencializmus nem is lényegyet kutat, hanem jelentést, értelmet; nem valami elrejtett, titkos entitást akar kiemelni a mélyből, hanem a meglévő létező képét akarja fogalmilag megragadni és kifejezni.

Mielőtt problémánkhoz nyúlnánk, szükségesnek tartjuk előbb foglalkozni azzal a filozófiai koncepcióval, amelyet egzisztenciális gondolkodásnak és az egzisztencializmus filozófiájának nevezhetünk, mert a lét és a valóság értelmezéséhez csak ezen az úton juthatunk el. Az egzisztencializmus filozófiája maga után vonja a lét és a valóság problémáját.

Irodalom. A szövegben idézett műveken kívül még a következőket használtam: *Hans Driesch: Metaphysik* (Jedermans Bücherei, Abteilung: Philosophie, herausgeben von Ernst Bergmann), Ferdinand Hirt in Breslau, 1924; *Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik*, Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, 1929; *Max Scheler: Philosophische Weltanschauung*, Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, 1929; *Martin Heidegger: Was ist Metaphysik?* Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, 1930; *Martin Heidegger: Vom Wesen des Grundes* (Sonderdruck aus der Festschrift für Edmund Husserl), II. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., 1931; *Reinhard Kynast: Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart* (Philosophische Forschungsberichte, Heft 5), Junker und Dünhaupt

¹ Dr. Tankó Béla: *A világnézet kérdése és más tanulmányok*. Debrecen, 1932.

Verlag, Berlin, 1930; *Karl Jaspers: Philosophie. Erster Band: Philosophische Weltorientierung*, Julius Springer, 1932; *Günther Jacoby: Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, Erster Band, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., 1925; *Heinrich Maier: Philosophie der Wirklichkeit. Erster Teil: Wahrheit und Wirklichkeit*, Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen, 1926.*

I.

Az egzisztenciális gondolkozás

1. A gondolkozás jelentése és főbb típusai

1. Ha tisztázni akarjuk a kibontakozó új gondolkozást, mint egy új filozófia lehetségesítőjét, elsősorban vessük fel azt a kérdést, hogy mit értünk gondolkozáson és micsoda történetivé vált típusai vannak a gondolkozásnak.

A gondolkozás a legmagasabb intellektuális tevékenység, mégpedig az ész tevékenysége. Az értelem megismer, az ész gondolkodik. Az értelmi megismerés diszkurzív természetű, az ész gondolkozása intuitív természetű. Éppen ezért az értelmi megismerés mindig analitikus úton, a gondolkozó ész mindig szintetikus úton halad. A gondolkozás tehát a legátfogóbb és a legmagasabb rangú tevékenysége az emberi szellemnek.

Itt, ennél a pontnál szükségessé válik, hogy legalább a pusztán megkülönböztetés formájában tisztázzuk a „lélek” és a „szellem” fogalmát. Az emberi lelken értjük azt a természeti alapot, amelyen lehetségessé válik az ember szellemiségének kialakulása. A lélek azoknak az emberi arravalóságoknak, képességeknek és hajlamoknak összefoglalma, amelyek a testiség közösségében az idegrendszer közvetítésével orgánumokat nyújtanak az emberi Énnek arra, hogy emberiségében rejlő legmagasabb rendeltetését kifejezésre juttassa. A szellem a lélekkel szemben olyan többletet jelent, amely az embert minden teremtményeknek fölébe emeli; az ember legmagasabb rendeltetése tehát a szellemiségében rejlik. Ennélfogva a szellem nemcsak mennyiségi többlet, hanem minőségi többlet is. Ez az, ami az embert a legmagasabb értelemben emberré teszi. A szellemben rejlő mennyiségi és minőségi

többség tehát nem természeti adottság, mint a lélek, hanem az ember rendeltetéséből folyó felépítmény. Benne a lélek legmagasabb mértékben kifejlik és a legtisztábban megvalósul.

A gondolkozást mármost olyan tevékenységnek kell tekintelnünk, amely ugyan beletartozik a lélek természeti közösségébe, de kibontakozása a szellem kibontakozásához van kötve. A gondolkozás tehát a szellem funkciójának nevezhető.

Ha tovább elemezzük a gondolkozás jelentését, azt kell megállapítanunk, hogy a gondolkozás, mivel a legátfogóbb és a legmagasabb rangú tevékenység, tehát elsősorban képes az egész emberi szellemiséget rezonanciába hozni, ennél fogva a legnagyobb mértékben képes az egész szellem felett uralkodni.

A gondolkozásnak további jellemző vonása a szabadság. Mivel a gondolkozás a szellemiség legmagasabb rangú kifejezése, a szellem tulajdonát tevő szabadság magát a gondolkozást is különös mértékben jellemzi. Ezért helyesen állapítja meg Kant: valamely tárgy értelmi megismeréséhez követeltetik, hogy annak a lehetőségét bizonyítani tudjam, tehát az értelmi megismerés a tárgy valóságának kényszere alatt áll. Ellenben gondolni gondolhatok, amit akarok, ha a róla alkotott fogalom lehetséges gondolat, tekintet nélkül arra, hogy a lehetséges valóságban megfelel-e annak valamely tárgy vagy sem. A helyes gondolkozás azonban mégsem valamely szabad kalandozás, mely céltalanul röpköd ide vagy oda, imbolyog erre és arra, hanem a gondolkozás belső természetét meghatározó logikum a gondolkozásnak bizonyos belső, bár sokszor rejtett intenciókat kölcsönöz. A helyes, logikus gondolkozásnak tehát bizonyos iránya van, amelyet azután a gondolkozás már kifejtett karaktere és bizonyos időbeli szituációja közelebbről határoz meg.

És végül, a gondolkozás jellemzésére, tehát jelentésének feltárására azt mondhatjuk, hogy a logikus gondolkozás mindezeknél a feltételeknél fogva már bizonyos állásfoglalást jelent az egyéni léttel, az egzisztenciával, valamint a léttel és a létben tárgyasult világgal szemben. Ott tehát, ahol teljes joggal beszélhetünk gondolkozásról, már eleve bizonyos világnézeti állásfoglalással van dolgunk. Gondolkozni tehát már annyit jelent, mint már a szellem alapintencióiban meglévő világnézeti állásfoglalásért küzdeni. Csak ez a gondolkodás érdemli meg a gondolkozás nevet, különben legfeljebb előkészítő elgondolásról vagy *utángondolásról*

beszélhetünk, tehát merőben elemi következtetésekkel van dolgunk.

Ha nagy általánosságban így nézzük a gondolkozás fogalmát, akkor megállapíthatjuk, hogy a gondolkozásnak különböző minőségű fokozatai vannak. Kétségtelen, hogy a legmagasabb rangú gondolkozás a tudományos gondolkozás, és ebben is a legátfogóbb és a legmélyebb a filozófiai gondolkozás. És ez az, amelyben és amely által a legegységesebb jellegű világnézeti állásfoglalás megy végbe.

2. Az európai szellemi életben a gondolkozásnak két nagy típusa alakult ki: a naturalista, vagy konkrét formájában a materialista, és az idealista gondolkozás. E két gondolkozásmód egyrészt elérte a filozófiai reflektálás színvonalát, másrészt mind a kettő tömegek világnézeti állásfoglalását határozza meg. Ennek a két gondolkozásnak ma is olyan határozott mértéke van, hogy a legkülönbözőbb világnézeti, metafizikai és ismeretkritikai gondolkozásmódokat képes vagy az egyik, vagy a másik típus bélyegével látni el, és ezzel a sajátjának nyilvánítani.

A) A *naturalista gondolkozás* az emberi egzisztenciát és a világot természeti adottságoknak tekinti, tehát minden, ami van, a természeti lét határai között van, és mindennek, ami van, a léte kimerül a fizikai-kémiai-biológiai-pszichikai határozmányokban. Az emberi életben éppen úgy, mint a világ életében, csupán immanens-természeti tényezők vannak, s csak ezek határozzák meg azt a fejlődést, amelynek folyamán az ember és a világ azzá válik, amivé természetileg adott fogalmuk szerint válniuk kell. Ez a gondolkozásmód tehát nem ismer semmiféle értékeszmét, eszményt vagy parancsot, amely az értékelő Én magasabb szellemi szférájából vagy éppen az isteni akarat kijelentéséből származnék. Ebben a gondolkozásban nincs helye és nincs szerepe semmiféle transzcendentális, még kevésbé transzcendens tényezőnek. Minden lét és élet csak attól függ, hogy az immanens természeti tényezők és körülmények kedvezőleg vagy kedvezőtlenül befolyásolják-e az ember és világ fejlődését, és attól, hogy a belső élet-erőknek, arravalóságoknak és képességeknek megvan-e a fejlődés által követelt ellenálló erejük és természeti virulenciájuk. Mivel pedig a naturalista gondolkozásmód csak természetileg adott alapokat, feltételeket és igényeket ismer, s csak ezeknek jogosultságát hajlandó elismerni, ennélfogva csak ezeknek a kutatását

tartja szükségesnek és kötelezőnek. A természetileg gazdagon felszerelt világ és a természetileg jól megajándékozott ember teljesen elég önmagának. Felesleges és káros tehát az ember és a világ immanens adottságain túl eső célokat tűzni ki, mivel minden ilyen cél csak növeli azt a zavart és rendetlenséget, amely az ember és a világ fejlődését akadályozza.

A naturalista gondolkozás átütő ereje rendkívül nagy, és az emberi szellemi élet legkülönbözőbb területein képes megjelenni és hatását éreztetni. Legkonkrétabb jelentkezési formája a materialista gondolkozás, amely az embert a gondolkozás történetének legrégebbi idejétől kezdve mind a mai napig kíséri és hathatósan befolyásolja. Ez a gondolkozásmód a természeti adottságot a pusztá anyagra korlátozza, tehát minden biológiai és pszichikai jelenséget az anyag termékének tekinti. Legtriviálisabb jelentkezése a bolsevizmus vagy közelebbről a leninizmus. Lélekről, szellemről hallani sem akar, és csak olyan ideológiának tartja, amelyet agitációs eszköznek képeztek ki. A lélek fétis, a szellem pedig az anyag funkciója. A szellemi javakat édeskés és szentimentális frazeológiának nyilvánítja, amely ellen nemcsak elméleti síkban kell harcolni, hanem egyenesen „csonttörő politikát” kell velük szemben folytatni. A leninizmus által megújult embernek az új felismerését „tetté” kell változtatnia, mégpedig olyan tetté, amely a kapitalista szellemtől még meg nem fertőzött talaj legmélyebb rétegére van ráépítve.

A naturalista gondolkozásnak mélyen ellentmond az idealista gondolkozás, amelyet úgy tekinthetünk, mint annak szélsőséges visszahatását és kritikáját.

B) Az *idealista gondolkozás* jelentését meglehetősen nehéz nagy általánosságban összefoglalni, mivel már az első nagy klasszikus képviselőinél meglehetősen differenciált képet mutat. Kísérreljük meg azonban mégis ezt a gazdag tagoltságot együtt szemlélni és együtt gondolni, mert ki fog tűnni, hogy tagoltságában és sokféleségében is van egység.

Az idealista gondolkozást elsősorban az jellemzi, hogy keresi a lét és valóság utolsó alapját. Visszautasítja azt a racionalista gondolatot, mintha való csak az lenne, ami értelemszerű, tehát ami az értelmi igazsággal megragadott valóságon kívül van, az csak esetleges lehet. De visszautasítja azt az empirista gondolkozást is, amely valónak csak a tapasztalat által nyújtott adatok összességét

vallja. Egyben visszautasítja a naturalista gondolkozást is, amely a valóságot csak a természeti adottságokban keresi, sőt azokban tökéletesen kimerítve látja.

Az idealista gondolkozás szerint minden természeti adottság a létező valóságnak és a valóságos létnek csak külső kiágazása, csak kérge, tehát csak a térben és időben végbement külső projektuma. Minden lét alapja pedig a tiszta létben és minden valóság alapja az utolsó valóságban rejlik. A tiszta lét és az utolsó valóság az „önmagában létező létben”, „abszolút szellemenben”, az „abszolút Énben”, magában Istenben van. Csak ezekben a metafizikai őstényekben vagy ősválóságokban lehet feltalálni azokat az utolsó feltételeket, amelyek nemcsak egyedüli magyarázóit minden tárgyasult vagy konkretizált létnek, hanem egyszersmind egyedüli lehetségesítőit is. A világ tehát utolsó és végső alapjában értelem- és tapasztalatfeletti világ, amely az abszolútumnak, vagy bármiképpen is nevezzük, mint abszolút feltételnek az önkifejléséből ered. Ezért tanítja Hegel, hogy minden, ami van, szellem és csak a szellem valóság.

Az idealizmus az Abszolútumot nemcsak ontológiai-metafizikai kategóriának, hanem egyszersmind a legmagasabb rangú érték-eszmének is vette. Az Abszolútum ennél fogva a létező valóságnak és az értékelt, a minősült valóságnak utolsó csomópontja. Innen indulnak ki mindazok a szálak, amelyek a valóság egészét áthatják, ezért a lét és valóság törvényszerűsége csak magából az Abszolútumból mint ősalapból ismerhető meg és értelmezhető. Ennek a gondolatnak következtében az idealizmus el-mellőzte a lét természeti, anyagi, testi oldalát, mint esetleges, külső, nem valódi létezőt, mint valami látszatvalóságot.

Ennek a világnézeti állásfoglalásnak megfelelt az idealizmus életszemlélete is, amely ismét az embernek csak a szellemi oldalát vette tekintetbe; erkölcsi követelményeit csak ehhez a tiszta szellemi emberhez szabta. Az embernek csak a szellemi szükségéit tartotta szem előtt, azzal a hátsó gondolattal, hogy a többi szükségek mellőzhetők, csak halálra ítélt értékelések következményei. És ami egészen természetes ezekből az előfeltételekből, az idealizmus feltétlenül bízott is ennek a tiszta szellemiséget megvalósító embernek a lehetőségében. Jellemző ebben a tekintetben az a tény, hogy az idealizmus hogyan ejtette el Kantnak egyik jelentős gondolatát. Kant ugyanis azt tanította, hogy a bűn valami radiká-

lis rossz, amely az emberi szív fonákságából ered. Mivel azonban ez a gondolat útjában állott az idealizmus optimizmusának, ezért mint idegen mozzanatot elmellőzte.

Az idealizmus koncepciójából végül következett, hogy a valóságos Isten valósága is felolvadt abban a nagy általánosságban, amelyben az idealizmus minden gondolata mozgott. Isten valami misztikus ősalappá vált, amely, ha közelebből vesszük szemügyre, nem egyéb, mint az embernek önmagáról alkotott és a végtelenbe vetett projekciója, „az Én monumentalizálása” (Kuhlmann).

2. Az idealista gondolkozás kritikája

1. Az idealizmusról az a legszemélyesebb meggyőződése, hogy mint világnézeti állásfoglalás tulajdonképpen nem egyéb, mint a keresztyénségnek a fonákja, a visszája. Mint gondolkozásmód, a keresztyénség konkrét valóságait általánosította addig a határig, amíg azok felolvadtak az ő sajátos humanizmusában. Az idealizmusban az Isten „ősalappá”, az új ember „szellemi emberré”, az isteni akarat követelményei „eszményekké”, Jézus Krisztus „őpéldaképpé”, Isten országa „az erkölcsi célok birodalmává”, a váltság „a tökéletes fejlődés processzusává”, a bűn „a fejlődés hiányává” váltak. A keresztyén kijelentés őstényei addig szublimáltattak, szellemiesítették és általánosították, míg ki nem fejlődött az idealista gondolkozás saját ideológiája, amelyel aztán tetszés szerint operálhatott. Hogy ez mennyire igaz, mutatja az a szellemtörténeti tény, hogy a keresztyénség protestáns alakja a múlt században annyira azonosította magát az idealizmussal, hogy saját világnézetét egy *circulus vitiosus** következtében éppen az idealizmussal igazolta, mert előbb azzal azonosította.

Ma még nem beszélhetünk az idealizmus csődjéről, amint azt sokan teszik, de beszélhetünk az elégtelenségéről. Az elégtelenséget pedig mindenekelőtt abban látjuk, hogy az idealista gondolkozás – éppen úgy, mint más irányban a naturalista gondolkozás tette – a létnek és a valóságnak csak egyik tekintetét vette számításba, tehát elveszett a figyelme elől az *egész* lét, az *egész* valóság és az *egész* ember. A lét, a valóság és az ember megmaradt másik fele vagy oldala pedig annyira a nagy általánosságban tűnt le, hogy a mai ember reális szemlélete előtt merőben illuzórikussá

vált. Így az idealizmus túlzott spiritualizmusa olyan reakciót váltott ki, hogy éppen a szellemiség érdekét veszélyeztette. A mai ember ugyanis nem tud megelégedni a világnak egyoldalúan elszellemiesített és eláltalánosított képével, ellenben minden dolognak saját egészével akar szembenézni. Mialatt az idealizmus a szellem végső feltételei, a kategóriák, az eszmék, a posztulátumok, az imperativusok stb. után kutatott, elszakadt azoktól az egzisztenciáléktól, amelyek az embert, mint létben létezőt, meghatározzák, amelyek tehát az egzisztáló ember struktúrájához tartoznak. Ez a triumfáló idealisztikus gondolkozás nem jutott annak tudatára, hogy az embernek „idő történetisége” van, amely nem az abszolút ész önmegéléséből, hanem a nyomorúságok és szükségek között szenvedő ember tényleges sorsából következik. Nem vette észre, hogy az embernek „időisége” van, hogy létezése „Sein zum Tode”*, hogy az ember „gondban” és „világban” élő ember.

Az idealisztikus gondolkozás tett ugyan kísérletet, hogy az embert „fejlődésében”, helyesebben „kifejlésében” vizsgálja és ítélje meg, azonban sohasem tudta legyőzni azt az objektív természettudományos álláspontot és megismerést, amely szerint az ember csak valami „tárgyi” adottság. Ma valljuk, hogy az ember nem tárgyi valóság, hanem egzisztáló valóság, egzisztenciája nem a tárgyilag felsorolható és fagyasztható adottságaiban van, hanem intencionalitásában.

2. Minden ítéletnek és tételnek végső két fogalma: a lét és a gondolkozás. Ezek azok a gerincek, amelyek mindennemű, akár természettudományi, akár történelmi, személyes vagy vallásos kimondásnak jelentéstani alapját teszik. Mivel pedig a filozófáló emberi gondolkozás ennek a két végső fogalomnak dualizmusánál nem állhat meg, minden időben arra igyekezett, hogy ezeket kölcsönösen visszavezesse egymásra. A filozófiai gondolkozást szüntelenül nyugtalanította az a kérdés: vajon a lét csak tartalma a gondolkozásnak, vagy a gondolkozás csak egy határozománya a létnek; vajon melyiknek van prioritása a másikkal szemben? Ennek a két végső fogalomnak egymáshoz való viszonya és az ebben való állásfoglalás eleve meghatározza a valósághoz és az élethez való viszonyunkat, el egészen a praktikus magatartásunkig.

Az antik és a középkori skolasztikus filozófiai gondolkodás a létnek tulajdonította a prioritást, és a gondolkodást úgy tekintette, mint a létnek egy határozmányát. Az ember az ő gondolkodását beillesztette egy örök érvényű létrendbe, s ennek felelt meg praktikus életfolytatása is.

Az újkori filozófiai gondolkodás nagy fordulója Descartes gondolkodásában történt meg. Nála jutott a gondolkodás a léttel szemben első helyre. E két végső fogalom viszonyában a prioritás a gondolkodásé lett. Tehát a lét gondolt valóvá, tudattartalomává vált. Ennek következtében az ember többé nem ragaszkodott bizonyos előre megadott létrendhez, hanem a létet minden létezővel együtt alárendelte a gondolkodás kritikájának és kereste azokat a módokat, amelyeknek segítségével a lét a gondolkodásnak megfelelően alakítható.

Ezeket a szempontokat kell tekintetbe vennünk az idealisztikus gondolkodás további megítélésénél.

Allapítsuk meg mindenekelőtt, hogy az idealizmus beleesik abba az egyenes vonalba, amely Descartes-tól indul ki és egészen Rickertig húzható meg. Az idealista gondolkodás tehát kivonta a végső következményeit is annak a modern gondolatnak, amely szerint a lét, úgy, amint a valóságban megnyilvánul, magának az alanyi gondolkodásnak alkotása, tehát tudattartalom. Elejtette tehát magának a létnek a problémáját. A természet, az anyag, a test valósága, valamint az ezekből folyó szükségések elhanyagolható mennyiségekké váltak annak a magában helyes és egyben helytelen gondolatnak segítségével, amely szerint a természet, az anyag és a testiség stb. absztraktumok, általános gondolatok, amelyek mögött csak bizonyos jelenségek vannak, s csak arra való, hogy segítségükkel, mint valami logikai vakolókanalakkal, felépítse az ember a maga világképét és világnézetét.

Az idealista gondolat kiélesítésének az lett a következménye, hogy a filozófia elejtette az ontológiai metafizika művelésének szükségét, és felvette helyébe az „ismeret metafizikájának” új koncepcióját. Az ismeretkritikai probléma tehát elnyelte a metafizikát. Böhm Károly ezeken az idealista nyomokon oda jutott, hogy – legalábbis bizonyos időben – az ismeretelméletben látta az egész filozófiát.

Ha mindezeket végiggondoljuk, el kell ismernünk, hogy a naturalista, materialista, pozitivistá gondolkodás sok tévelygéséért

határozottan az idealizmus a felelős, mert mindezeket a gondolkozási irányokat az idealizmus hívta ki az illuzionizmus és a szolipszizmus határain járó egyoldalúságaival. Kihívta különösképpen azzal, hogy végül is a gondolkozó Énen kívüli Nem-Énről csak annyit tudott megállapítani, hogy ez az a „valami”, az az inger, amely a gondolkozást megindítja és befolyásolja. Ezzel az idealista gondolkozás a lét és a valóság problémáját áldozatul dobta a csak filozofálgató gondolkozásmódoknak.

3. Az idealista gondolkozás nemcsak ismeretkritikai és metafizikai szempontból, hanem az életszemlélet és az etikai magatartás tekintetében is rendkívül figyelemre méltó. Ezért ebből a szempontból is meg kell azt vizsgálnunk.

Az idealizmus életszemléletét az általa alkotott eszmények határozzák meg. Az eszményekben fejezi ki a saját legmagasabb értékelését, tehát eszményei vezérlete alá kívánja helyezni az egész emberi életet. Csakhogy az idealizmus eszményeivel az a baj, hogy ezek is nagy általánosságban mozognak, nincsenek tekintettel a konkrét életviszonyok között élő emberre, tehát nem is tudnak ezzel vonatkozásba jutni. Ennek pedig az az oka, hogy az idealista gondolkozás az elvont szellemi emberre nézett csupán, ennél fogva nem is törődhetett az ember égető, szűrő szükségével. Így az idealista gondolkozás gyógyíthatatlan kettősséget vitt bele nemcsak a világnézetébe, hanem életfelfogásába is. Kiképzett egy látszatéletet, amelyben az illúzió lett úrrá, és azt a hiedelmet igyekezett kelteni, mintha lehetséges lenne az idői viszonyok között a kiteljesedett élet, és mintha lehetséges lenne az emberi életet minden vonatkozásában a tiszta szellemiségre építeni fel. Látszat élet ez, melyet gyógyíthatatlan kettősség jellemez, mert bizonyos realisztikus szemlélet mellett a legszellemibb embernek is szakadatlanul éreznie kell, hogy eszményisége és eszményei szomszédságában ott van a sötét anyagi szükségletek által meghatározott létezés, amelyben a természet, az anyagság és a testiség mint nyűg és teher rettenetes erővel kényszerítik az embert. Ezzel a kényszerrel szemben pedig az eszmények önmagukban erőtlenek és megbízhatatlanok.

Az idealista életszemlélet a gyakorlatban nem is helyez különös súlyt az eszményekre, úgy, amint önmagukban vannak. Az eszményektől csak azt várja, hogy azok lelkesedést ébresszenek, mivel a lelkesedést, mint pszichózist, alkotásra képes, életformá-

lásra alkalmas erőnek tekinti. Ez magyarázza meg azt a szellem-történeti tény, hogy az idealizmusban mindig benne volt az a kísértés, hogy megelégedjék a puszta élménnyel és hangulattal, sokszor a nemesebb és lendületesebb szentimentalizmussal.

Az idealista gondolkozás belevitte a múlt század emberének életszemléletébe azt a meggyőződést, hogy a nemes emberi élet magasabb színvonalának eléréséhez elégséges a kiképzett és feltételezett eszmények által ébresztett „lelkesezés”, az intenzív „élmény”, a felfokozott „hangulat”, a kimélyített „érzelem”. Ennélfogva elvileg és gyakorlatilag csak annyiban haladta túl a racionalizmust és a romanticizmust, hogy tekintetbe vette ezekkel szemben az egész emberi szellemet, de nem tudott eljutni oda, hogy tekintetbe vegye az *egész embert*. Az idealista gondolkozás és a való, valamint az élet között mély szakadék tátong, amelyet legyőzni nem tud, mert a valótól és az élettől elvont, spekulatív magasságban trónol.

3. Kierkegaard egzisztenciális gondolkozása²

1. Napjainkban a mindennapi nyelvhasználatban is mind gyakrabban fordul elő az „egzisztenciális” kifejezés. Mind gyakrabban beszélnek a dolgok „egzisztenciális megítéléséről”, az élet „egzisztenciális felfogásáról”, a kérdések „egzisztenciális megértéséről”, vagy másrészt hallunk „egzisztenciális döntésről”, az elméleti kérdésekkel szemben „egzisztenciális kérdésekről” és „egzisztenciális ítéletekről”. Az „egzisztenciális” kifejezésnek valóságos divatja van. Azt mondhatjuk, hogy a mi korunk külön nyelvének egyik legjellegzetesebb külön kifejezése. Míg a világháborút megelőző évtizedekben az élet legnagyobb kérdéseiről az embereknek „élményeik” voltak, ma már inkább „egzisztenciális szempontjaik” vannak és a hűvös objektivitás fölényével tekintenek vissza a hangulati és érzelmi elemekből szövődött szubjektív idealisztikus élményeikre.

Az „egzisztenciális” kifejezésnek a mindennapi nyelvhasználatban nincs határozott jelentése. Legtöbbször ezt a kifejezést meglehetősen öntudatlanul és ösztönösen használják. Sőt a mai

² Dr. Tavaszy Sándor: *Kierkegaard személyisége és gondolkozása*. (Erdélyi Tudományos Füzetek, 25. szám) Kolozsvár, 1930.

filozófia is inkább feltételezi annak a jelentését, de alig vette eddig azt a fáradságot, hogy kellőleg szembenézzon azzal a problematikával, amelyből ez a kifejezés és a mögötte lévő jelentés kinőtt, majd azután azzal a problémával, amelynek öntudatos megragadása az egzisztenciális gondolkozás. Mégis azt mondhatjuk, hogy ma az „egzisztencia” és „az egzisztenciális gondolkozás” áll a filozófiai érdeklődés középpontjában. Ez a tény maga is, de másrészt az idealista gondolkozás hitelének elvesztése vagy legalábbis leromlása arra kényszerít, hogy megvizsgáljuk, amennyire az ide vonatkozó filozófiai kutatások jelenleg megengedik, az egzisztenciális gondolkozás jelentését, hogy ennek a gondolkozásnak segítségével megkíséreljünk a lét és a valóság problémájában új világosságot deríteni.

2. Az első, akinél az „egzisztencia” és az „egzisztenciális gondolkozás” egész problematikája felmerült, és aki már mint problémát ragadta meg a benne rejlő kérdéskomplexumot, kétségtelenül Kierkegaard volt. Ugyancsak ő az, akinek szellemén és gondolkozásán keresztül az idevonatkozó problematika ma is él, hat és termékenyít, még azoknál is, akik (például Heidegger) nemigen hivatkoznak erre a különös, nemszisztematikus gondolkodóra.

Kierkegaard az egzisztencia kérdését Isten létének kérdésével kapcsolatosan veti fel. Megállapítja, hogy Isten létének és általában a létező létének bizonyítása lehetetlen. Minden létezőre nézve érvényes ama igazság, amely szerint az ismerő szubjektum nem következtetés útján jut el a létező ismeretére, tehát nem következtet a létezésre, hanem azt elfogadja és abból kiindulva halad tovább következtetéseiben. Nagyon különös lenne – mondja Kierkegaard –, ha Napóleon tettei bizonyítanák az ő létét, amikor megfordítva áll a dolog, tudniillik „a léte magyarázza a tetteit”. A tettek nem előzhették meg Napóleon létét, hanem léte előzte meg tetteit. El kell ismernünk tehát a létet, mielőtt annak tettekben jelentkező valóságáról beszéljünk.³

Az pedig, ami létezik, egyformán létezik, tehát létezés tekintetében nem lehet különbséget tenni. A nyelvszokásnak megfelelően beszélünk ugyan valamiről mint többé-kevésbé létezőről,

³ *Philosophische Brocken*. Chr. Schrempf-féle fordítás, Jena, 1925, 37. és sk.

azonban fokozati különbséget tenni a lét tekintetében merőben képtelenség. Nem mondhatjuk, hogy egyik dolog a létnek magasabb vagy alacsonyabb fokán áll, mint a másik. Tehát nem lehet létezőbb, több vagy kevesebb léttel bíró. Minden, ami létezik, ugyanazon a fokon létezik. „A tényleges lét a létmeghatározásra vonatkozó minden különbségtétellel szemben közömbös”⁴ – mondja Kierkegaard. Világosan látja, hogy valahányszor valaki a létezés fokára nézve különbséget tesz, és például az ideális létet megkülönbözteti a reális léttől, akkor már tulajdonképpen nem a létről, hanem a lényegről beszél, tehát a létet és a lényegyet nem különözteti meg, hanem összezavarja. Állapítsuk tehát meg – Kierkegaard tanításainak megfelelően –, hogy más a lét és más a lényeg. A lényeg a gondolkozás alkotása, s így alapjában véve más a gondolkozás és más a lét. Ez a megkülönböztetés Kierkegaard gondolkozásában rendkívül jelentős szerepet tölt be. A lét és konkrét formája, a létezés a gondolkozáson kívül is van, sőt a gondolkozást megelőzően van. A létet nem a gondolkozás alkotja, hanem azt minden lényeges határozmányával együtt csak elfogadja. A gondolkozás pedig a létet lényeges határozmányaiiban csak akkor ragadhatja meg, ha azt mint magának az egzisztáló gondolkozónak saját létét ragadja meg. A gondolkozás és a lét csak így léphetnek egymással kapcsolatba.

De ennek a ténynek vannak még további feltételei is. Az egzisztáló gondolkozó önmagát az ő egzisztenciájában ugyanis csak akkor gondolhatja helyesen, ha abban, amit gondol, egyúttal egzisztál is, vagy más szóval, amit gondol, abban maga van és lesz is. „A valóban egzisztáló szubjektív gondolkozó a gondolkozásban állandóan utánképzi az ő egzisztenciáját”, és mindazt, ami az ő gondolkozásában van, átteszi a saját egzisztenciájába, tehát a gondolkozása is állandóan részes a létezésében.⁵

Kierkegaard az egzisztenciális gondolkozást élesen megkülönbözteti a természettudományi objektív gondolkozástól. A kettő között lényeges különbséget állapít meg. Az objektív gondolkozás először is közömbös a gondolkozó szubjektummal és az egzisztenciájával szemben, az egzisztenciális gondolkozás ellenben ré-

⁴ *I.m.* 38.

⁵ *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken.* Chr. Schrempf-féle fordítás, Jena, 1925, 166. és sk.

szes a saját egzisztenciájában, minthogy mint egzisztáló részt vesz a saját gondolkozásában. Még világosabban kifejezve, az egzisztenciális gondolkozású ember a gondolkozásában is egzisztál, és a saját egzisztenciájában a gondolkozásával is benne van. Másodszor: míg az objektív gondolkozó a gondolkozás eredményére néz csupán, addig az egzisztáló gondolkozó az eredményt elejti, főképpen azért, mert önmaga, mint egzisztáló, állandó vitális áramlásban, mozgásban és egész bensőségességénél fogva kifejlésben van.

Még határozottabban küzd Kierkegaard az absztrakt vagy az úgynevezett tiszta gondolkozás ellen, különösen ennek a Hegelnél ismeretes formája ellen. Hegel ugyanis a „tiszta” gondolkozás segítségével spekulatív úton akarja a „tiszta” létet megismerni és rendszeresen kifejezni. Ebben a rendszerben a gondolkozás és a lét azonosak, mivel ugyanazon logikai formákon keresztül valósul meg mind a kettő, és mind a kettőben ugyanazon abszolút lényegiség bontakozik ki. Kierkegaard szerint az elvont „tiszta” létnek, valamint az elvont „tiszta” gondolkozásnak nincs realitása.

Kierkegaard az „egzisztenciális” jelzővel a gondolkozásnak mind a tárgyát, mind a minőségét jelzi. Az egzisztenciális gondolkozás tárgya maga az általános létből kilépett lét, az egzisztencia, amely minőségében abban különbözik más gondolkozástól, hogy tárgya nem pusztán tárgy, mint megmerevedett valóság, hanem élő valóság, s ezért a gondolkozás nemcsak felette lebeg, hanem részt vesz annak életében. Kierkegaard-nál „a bensőséges szubjektivitás”-nak igen nagy szerepe van a gondolkozásban.

4. Az egzisztenciális gondolkozás Böhm Károlynál

1. A magyar filozófia büszkesége, Böhm Károly rendkívül erőteljes küzdelmet folytatott, hogy a gondolkozás „egzisztencialitását” biztosítsa az idealizmus szubjektivitásával és a realizmus objektivitásával szemben. Ez a törekvés végighúzódik egész filozófiai fejlődésén, de különösképpen főműve, *Az ember és világa* IV. részében, *A logikai érték tana* c. kutatásaiban tűnik ki. Kétségetlen, hogy kutatásai még mindig az idealizmus és az „ismeretelmélet” légkörében folynak, azonban lehetetlen észre nem vennünk, hogy dacára a légkörnek, lelke őstalajából olyan gondola-

tok csíráztak ki, amelyek különben ebben az idealista légkörben merőben újak, mondhatnám idegenek.

Az *ember és világa* I. részében, *A dialektika vagy alapfilozófia* c. kutatásaiban azt vallja, hogy „...a szubjektív idealizmus az abszolút álláspont, melyből minden filozófiának ki kell indulnia, ha vissza nem akar esni a dogmatizmusba (11)”. De nem elégszik meg a szubjektív idealizmusnak eddig elért eredményeivel, hanem valóságos harcot folytat, hogy a valóságról alkotott ismereti kép „tárgyasságát” biztosítsa. Ezt ő azzal igyekszik elérni, hogy különbséget tesz a megismerésben „a szellem nem-tudatos változása” és annak „öntudatos ismétlése” között.⁶ A valóság megismerése a valóság hatása alatt a szellem nem-tudatos változásával kezdődik, és ennek a változásnak öntudatos ismétlésével folytatódik és fejeződik be. Ebben a koncepcióban van kifejezve az ismerés alkata.

A szellem nem-tudatos változását az ő „létezési mechanizmusa” teszi lehetségessé. „E létezési mechanizmus eredménye az – mondja Böhm Károly –, hogy az alany kényszerítetik arra, hogy a képet olyanak vegye, amilyen – önkényétől függetlennek, külső hatalom által tőle kicsikartnak, változhatatlannak minden erőlködése ellenére is.”⁷ A létezési mechanizmus adja a való képének tárgyias vonását, ez teszi a képet az alany körén túl levő valósággá, ez a tárgyasság adja a reális létnek a vonását. A létezési mechanizmuson túl van az „ismerési mechanizmus”, amely különböző funkciók segítségével a szellem nem-tudatos változását képpé alakítja. Ezek a funkciók egyrészt tartalmiak, másrészt formaiak. A formai funkciók a kategóriák, mint aminők a tér, az idő, az ok, a cselekvés, a változás, a mozgás, a lényeg, az erő és a cél. Ezekben a formákban helyezkedik el a valóság tartalma, amely mindig mint jelentés válik megfoghatóvá az öntudat előtt.⁸

A valóságról alakított képet, amely tehát mechanikusan és nem-tudatosan él a szellemben, képes az öntudat utánképezni, megismételni, s ennek folyamán a szellem a valóban, a Másban önmaga kifejlését ismeri fel. A nem-tudatosnak öntudatos

⁶ Az *ember és világa*. I. rész, 17.

⁷ Uo.

⁸ *I.m.* 18. és sk.

utánképzése által válik a szubjektív eredetű ismereti kép objektív érvényű jelentéssé, tehát jelentéssel felruházott ismereti képpé.

Meggyőződésünk szerint Böhm Károlynak ezzel a koncepcióval sikerült az idealizmust korrigálni, egyszersmind az abban rejlő szolipszizmust és illuzionizmust legyőzni, és a Kant tanát tovább építeni.

2. Itt azonban nem állott meg, hanem hosszú évtizedek szakadatlan kutatásai és belső küzdelmei után nagy műve IV. részében ismét új fogalmazást ad már továbbfejlesztett tanának. Ebben a részben mindenekelőtt azt a nagy fordulót vesszük észre Böhmnél, hogy míg műve I. részében az a fő kérdés: mi az Énnek a szerepe a megismerésben, addig a IV. részben már így fordul meg a kérdés: mi a megismerés szerepe az Én életében? Erre az utóbbi kérdésre pedig így felel: „...a megismerés szerepe az Én életében nem más, mint önkifejlésének tudomásulvétele. Ezen kifejlés megindítója bármi legyen is, a megismerés soha nem állhat idegen anyagnak befogadásában, mert ez teljesen érthetetlen; a megismerő öntudat (az »Aham« az Upanishadokban*) magába fogadja azt, ami ő maga, mert »a lélekben benne van az egész világ« – mondták már az Upanishadok.”⁹ Ebben a feleletben két mozzanatot kell megfigyelnünk. Az első az, hogy itt már a megismerés több és más, mint csupán lélektani-ismeretelméleti folyamat. Itt a megismerésnek bizonyos kozmikus jellege van, mivel már nem csak egyes érzéki hatások, hanem a világ mint Nagy-Egész nyilatkozik meg azon keresztül. A másik pedig az, hogy maga a megismerő alany is más és több, amennyiben nem áll elkülönítetten magában, mint olyan, amely csak azért küzd, hogy alanyi mivoltát valamiképpen objektív viszonyba igazítsa a valóhoz, hanem már „benne van az egész világ”.

Böhm feleletében felmerül az „Énegész” gondolata. Ez semmiképpen sem egy a megismerő alannyal, amely ismerő apparátusával csak egyik alkotórésze az Énegésznek. Az Énegész pedig beletartozik a Világegészbe. Itt tehát nincs szükség arra, hogy különböző ismeretelméleti mesterkedésekkel az ismerő alanyt és az ismereti tárgyat egymáshoz igazgassuk. Az Én „a titokzatos világcsomó”, s ez mint „ideális naturát” magában foglalja a valóságot és az Én saját akcióját, amely formát ad a magát realiter

⁹ *Az ember és világa*. IV. rész, 195.

állító valóságnak. Ebben látja Böhm a „mentalis inexistencia” helyes értelmét.¹⁰

A megismerő alany tehát nem áll többé idegenül a világban, nem különíti el magát saját ideáiból épített ködszerű várába, azaz az arisztokratikus öntudattal, hogy csak ő maga aktív és csak tőle indulhat ki aktivitás, hanem mint aktív Énegész részes a Világegész aktivitásában, és a Világegész aktivitása részes az Énegész aktivitásában. A világ azonban mint valóság mindig mint szellemiség, mint idealitás jelenik meg az Énben, mert az Énegész minden vonása idealitás.

Az Én a valósággal akkor válik eggyé, amikor megérti azt. Mivel pedig a valóság mint idealitás jelentkezik az Én életében, az Én a valóságot mint idealitást érti meg. A megértett idealitás pedig a jelentés. „Minden jelentésben ... benne van a kettős feszülés. Az egyikkel a Tárgy feszül, húzódik az Alany felé; a másikban az Alany feszül a Tárgy ellen. Mind a kettő részéről a feszülés kezdetben mechanikus; az Én magát tartja fenn a Tárgy ellen, a Tárgy pedig elkülönödik az Éntől. Amaz a centrifugális, emez a »centripetalis intentios reactio«; amabban az Én elhárítja magától pl. a „hangot” – emebben a »hang« rámutat az Énre. Minden feszülés ennél fogva kölcsönös; s az Én, mely ezt szemléli, kölcsönös vonatkozást, egymásra mutatót, indiciumot lát köztük. Ezen szellemi projekcionális tevékenységeket deiktikus szálaknak akarom nevezni, a viszonyt kettejük között »jelzésnek« (δείξις).”¹¹

3. Fel kell vetnünk a kérdést: mi az, ami „egzisztenciálisnak” nevezhető ebben a gondolkozásban? Mi ad „egzisztencialitást” ennek a gondolkozásnak?

Ha az „egzisztencialitás” más, mint a „szubjektivitás”, és más, mint az „objektivitás”, akkor az „egzisztencialitást” ezek felett és ezeken túl kell keresnünk. A szubjektivitást és az objektivitást nem elég egymástól megkülönböztetni és egymással szembeállítani, vagy egymás mellett ragadni meg, hanem egymásban kell keresni. A szubjektív gondolkozás önmagában szétfolyó és bizonytalan, viszont az objektív gondolkozás önmagában élettelen, mivel a valóságot vagy csak mint metafizikai és pszichikai változást, vagy csak mint fagyasztott részt ismeri.

¹⁰ *I.m.* 196.

¹¹ *I.m.* 202.

Böhm Károlynak sikerült a szubjektív idealizmust olyan módon megtoldania, hogy annak „a létezési mechanizmus” gondolattal pozitív alapot adott, és ezzel legalább részben sikerült elhárítania azokat az egyoldalúságokat, amelyeket annak kritikája kapcsán fentebb előadtunk. De sikerült az Ént, az embert, mint egzisztáló egyest a lét egészében fogni fel. Böhm Károly igazolta, hogy az Én nem elvontan élő valóság. Az Én az ő megismerő, gondolkozó aktusában nem független, nem kitaszított magánosság. Sajátos létezésében élő vonatkozások rejlnek, amelyek mint reális kapcsolatok, mint reális élő szálak ráutalnak arra az egyetemes lételre, amely benne és rajta keresztül mint konkrét lét érvényesül. Sikerült azt is igazolnia, hogy maga a lét és annak valósága sem mint tiszta és pusztá objektivitás áll az Énnel szemben, hanem magában a létben is vannak olyan vonások, amelyek ráutalnak az Énre és reális kapcsolatban vannak az Énnel. A „deixis”, a jelzés, a ráutalás tehát nem egyoldalú, mintha megfoghatatlanul csak az Énből indulna ki, mint valami megismerési folyamat, hanem a „deixis” egyenesen korrelatív. A gondolkozás tehát sem nem egyoldalúan csak szubjektív, sem nem csak objektív, hanem ezeken túl egzisztenciális, mivel az Én és a lét valósága egymást áthatva inegzisztenciában vannak.

5. Az egzisztenciális gondolkozás kritikai értelmezése, különös tekintettel a jelenkori filozófiára

1. Az újkori filozófiában a léttel és a valósággal szemben három magatartás merül fel. Céljuk a létező valóságot és a gondolkozást egymáshoz való kölcsönviszonyukban ragadni meg. Ez a három magatartás a következő: a) a *létező valóságot utánpépezni*; b) a *létező valóságot cselekvőleg alakítani*; c) a *létező valóságot értékelni*. Ez a három magatartás nevezhető ismeretelméleti, etikai-szociológiai és értékelméleti magatartásnak is. Ez a három elvileg ugyanebben a sorrendben merült fel, azonban ténylegesen az ismeretelméleti magatartást az értékelméleti és ezt az etikai-szociológiai magatartás követi.

Mind a három magatartás megegyezik abban, hogy a létező valóság és a gondolkozó Én közötti viszonyt objektív viszonynak tekinti. Ebben a viszonyban az első tag az Én, mint szubjektum, a második a létező valóság, mint objektum. Egyik oldalon áll a

gondolkozó Én, vele szemben a másik oldalon a létező valóság. A kettő között van az a minőségi és mennyiségi távolság, amelyet át kell hidalni, mégpedig az objektív viszony természetének megfelelően úgy, hogy az Énnel alkalmazkodnia kell a tárgyhöz. Az Énnel fel kell dolgoznia a tárgyat, hogy sajátjává tegye, mivel az aktivitás az Én oldalán van; a tárgyi oldal, mint objektum tehetetlenül, magát kiszolgáltatva áll az Énnel szemben.

Mind a három magatartás megegyezik abban is, hogy a létező valóságot mint objektív adottságot fogja fel, mint olyan valamit, ami valamiképpen készen van, csak után kell képezni, csak cselekvőleg alakítani kell, csak értékelni kell. De készen van abban az értelemben, hogy megállapodott, rögzített lényegében a kutató, a megismerő Én előtt úgy áll, mint a fizikus előtt a természeti tünemény, vagy mint a kémikus előtt egy vegyi folyamat, vagy a biológus előtt valamely életjelenség. A fizikus kísérleti úton megismétli a tüneményt, a kémikus a folyamatokat felbontja, a biológus felkeresi, s nagyobb összefüggésbe állítja az analóg életjelenségeket. De bármit tesznek, vizsgálati tárgyukat vagy anyagukat, mint adottságokat, hatalmuk alatt tartják. Ilyennek nézik a létező valóságot az újkori filozófiai irányok is, azok bármelyike.

2. Nézzünk szembe e három magatartással, hogyan viselkednek a létező valósággal szemben, mindenekelőtt az ismeretelméletivel, amely a létező valóságot utánképezi és így ragadja meg.

A létező valóság utánképzésének felfogását legvilágosabban Böhm Károly fejezte ki. Abból indul ki, hogy az ember a létező valóságot a szellem mechanizmusával alkotott képben ragadja meg és birtokolja. Ez a kép nem-tudatosan és a létező valóság kényszerítő erejével alakul ki. Ez a kép az első fázisában csupán lelki változás, egy folyamat. Kant szemléletnek és létrehozó funkcióját szemlélésnek nevezte. Ez a szemlélet vagy nem-tudatos kép kezeskedik a valóság tárgyasságáról. A kép tehát, amelyben az emberi szellem a valóságot szemléli, nem fikció, amelynek valóvonatkozásában kételkedni lehetne, hiszen abban maga a valóság, maga a világ kényszeríti reá magát az ismerő szellemre. Az ismerő szellem tehát nem önkényesen alkotja a képet, hanem önkéntelenül. A megismerésnek és a gondolkodásnak tárgyát tehát ez a kényszerű erejű kép alkotja. Ez azonban még nem a valóság, az a valóság, amelyet ismerünk, ellenben ez az, amit meg kell ismerünk.

Az ismerés ott kezdődik, amikor a szellem az ismerő mechanizmusának segítségével, egész funkciórendszerével újraalkotja, utánpézt ezt a nem-tudatos kében jelentkező valót. Ez pedig úgy történik, hogy a nem-tudatos kép keletkezésének egyes nem-tudatos fázisait a szellem tudatosan megismétli. Azaz ugyanazon az utakon ismételtén végigmegy, hogy ezzel az igazi ismeréssel az Én sajátos ideális természetű világába is bekebelezze azt, ami az ő nem-tudatos világához hozzátartozik. Böhm szerint ezzel az öntudatos ismétléssel, mint utánpézzéssel, öntudatos birtokommá teszem azt, ami nem-tudatosan már előbb az enyém, azaz öntudatos létemben meggyarapodom azzal, ami az én nem-tudatos létemhez tartozik.¹²

A létező valóságnak ez az utánpézzése valóban már alkotás. Alkotás abban az értelemben, hogy a rész szerint való adatokat egységes kében fogom fel. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy a szellem bizonyos szerkesztő eljárással kiegészíti az egyes adatok közötti hiányosságot, a meglévő sok egyesből helyreállítja funkcióinak seregével a hiányzó vagy töredezett adatokat. Ez a valónak megfelelően azért lehetséges, mert az egyes adatok egymásra utalnak, egyik a másikra mutat, a bennük lévő deiktikus szálaknál és a rajtuk keresztül ható intencióiknál fogva. A levágott kar utal a törzsre, a gondolat a gondolt dologra, minden Rész az Egészre és az Egész a Részekre. Az utánpézzéssel válik a valóság az én képemmé, tehát az utánpézzés teszi lehetségessé, hogy a valóságról és a létről beszélhetek, azok felett gondolkozhatom és azokról ismereti képet alkothatok.

3. A létező valóság képének megalkotásához az utánpézzésen kívül az *értékelő magatartás* is hozzájárul – tanítja az újabb kori filozófia. Már Kantnál felmerült ez a szempont, de öntudatosná a neokantiánus filozófiában vált. Különösképpen tisztán ragadta meg az értékelés problémáját Böhm Károly. A szellemi élet egész területén a legegységesebb szempontból pedig Rickert érvényesítette, amennyiben az ismeret kérdését és a valóság utánpézzésének lehetőségét egyenesen az értékelő tevékenységnek tulajdonította és az értékelésre vezette vissza.

¹² Böhm Károly: *Az ember és világa*. I. rész: *Dialektika vagy alapphilosophia*. Budapest, 1883, 17. és sk.

Böhm Károly szerint a valóság nagyobbik féltékéje az érték-eszme körül helyezkedik el, tehát annak megalkotása az értékelés által történik. „Az ember világa nemcsak abból áll, amit a Más (a tárgy) tesz benne, hanem abból is, amit Ő Maga a saját erejével alkot benne. Világunknak ez határozottan nagyobb fontosságú része – közelebb érdekel mindenestire, mint az, ami már megvan; mert itt magunk részt veszünk az örök élet munkájában, beleszöjünk nagy szövetébe a mi szerény, de a világ fennállásához nélkülözhetetlen fonalainkat. Amott vadul és nyersen taszigálnak, emitt önerőnket érvényesítjük azzal, hogy viasztasztunk s leigázzuk a »physis« nyers erejét. Az alkotások végtelen sorozata éppúgy nyúlik a jövőbe, mint ahogy a valónak változásai a végtelen múlt homályába vesznek. Az öntudat azon pont, melyben a kettő összefut és szétválik, ki jobbra, ki balra. A valóval szemben tehát a megvalósítandó, a »kellő« egyenjogú faktorként lép fel az ember világában. Csak együttvéve adnak egész, emberi világot.”¹³

Rickertnél a valóság problémája tulajdonképpen értékprobléma. Ezt a megállapítását a következő okoskodással igazolja. Bármilyen nagynak is vegyük az adott valóságot, azt sohasem tartathatjuk a legnagyobb valóságnak, végső egésznek. Mihelyt megismertük vagy megismertnek tételezzük azt fel, ismeretünk határán egy még nagyobb valóság körvonalai tűnnek elő, amelynek a már megismert valóság csak része. A végső egész mint adottság megismerhetetlen, gondolhatatlan. Gondolhatóvá a végső egész csak akkor válik, ha nem keressük az adott valóságban, hanem feladatot látunk benne, melyet az értékfilozófia a valóságtudományok számára állít. Így tekintve a dolgot, a legnagyobb valóság, mint végső egész, lényegében nem valóságfogalom, hanem értékfogalom, amely a valóságismerés állandó továbbhaladását követeli a már elért nagyságoktól még nagyobb nagyságok s általában a maga elérhetetlenségében a továbbhaladás folytonosságát lehetővé tevő és biztosító végső cél felé. Hasonló megoldást nyer a legkisebb valóság, a végső rész problémája is az értékfilozófiában. A legkisebb valóságról a való világ talaján fogalom éppen úgy nem alkotható, mint a legnagyobb valóságról. Ugyanis minden rész kisebb részekre utal, az elért kisebb rész még kisebb

¹³ Böhm Károly: *Az ember és világa*. III. rész: *Axiológia vagy értéktan*. Kolozsvár, 1906. Előszó, VI.

részekre. Minden rész egésznek bizonyul a benne lévő még kisebb részekkel szemben. A végső részt sohasem érhetjük el. A végső rész fogalma is értelmes jelentést csak úgy nyer, ha nem valóságra, hanem értékre vonatkoztatjuk. A végső rész szintén nem adat, hanem feladat.¹⁴

A létező valóság képe tehát elsősorban nem az utánpéztés, hanem az értékelés alkotása.

4. Az újkori filozófiában találunk továbbá egy harmadik magatartást is a létezővel és a valósággal szemben. Ezt etikai-szociológiai, vagy konkrétan kifejezve, cselekvő magatartásnak nevezhetjük. Már Baconnál felmerül ez a magatartás és a neki megfelelő tudományos szempont, majd Marx Károly utal erre a szempontra, újabban pedig Bergson. Más és más úton jutnak ehhez a szemponthoz, de lényegében mindeniknél azonos.

Bacon az emberi értelmet a kézzel állítja párhuzamba. Az értelem éppen úgy, mint a kéz, eszköz, amely további eszközöket alkot. Az értelmi tudás arra való, hogy az ember az uralmát kiterjessze a természet felett, ezért a tudás és a hatalom egybeesnek (*scientia et potentia humana in idem coincidunt*). A tudomány eddig csak a korábbi feltalálások feljegyzése volt, tehát ki kell emelni a tudományokat az eddigi állapotból és legyenek azután orgánumok arra, hogy általuk újat találjunk fel, adjanak utalásokat és indításokat az új cselekvésre. A szillogisztikának az eddigi üres kapcsolásai ellen folytatott harc kísérlet arra, hogy az indukciónak jobb és biztosabb utat készítsünk.

Az átmenet, amiről itt szó van, nem egyszerűen a „via contemplativa”-ról a „via activa”-ra való átmenet*. Az új ember új alapfogalma „a cselekvés”. Az „operari” igénybe veszi az embert egész mivoltában. Az ember birodalmának (*regnum hominis*) megállapítása a cselekvő tudomány új célja.¹⁵

Ez a magatartás tehát azt vallja, hogy az ember a létezőt és általában a valóságot nemcsak utánpézteli, nemcsak értékeli, hanem cselekvőleg alakítja is. Hangsúlyozza azt a bergsoni gondolatot,

¹⁴ Dr. Varga Sándor: *Rickert Henrik filozófiája*. Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Könyvtára, 5. kötet, Bp., 1931, 39. és sk.

¹⁵ Bacon: *Novum Organum*. I.2.3. fej.; Fritz Heinemann: *Neue Wege der Philosophie*. Geist, Leben, Existenz, 1929, Leipzig, Nachwort als Vorrede, XII–XIII.

hogy a valóság mindenkori fogalma az ember cselekvési szükségleteinek is megfelel. Az ismerő és gondolkozó ember tehát a valóság utánképzésénél és értékelésénél úgy jár el, hogy a valóság képét úgy veszi tekintetbe, amint azt a cselekvési szükségletei kívánják. Az ember cselekvési szükségletei is alakítólag hatnak a valóságfogalomra, mert az anyagi-érzéki világból támadt ösztönzések: az éhség, a szerelem és a mozgás ösztönös funkciói mind visszahatnak a tiszta szellemi funkciók által kezdeményezett valóság- és világképre.

5. Az itt bemutatott három magatartásban ismerhetjük meg principialiter azokat a törekvéseket, amelyek az újkori filozófiában a valóság problémájával szemben felmerültek. Mindenik törekvés és a mögötte álló sajátos gondolkozás arra utal, hogy az élő valósághoz csak az embertől és csak az emberből lehet kiindulni.

A mai filozófiai szituációban azonban mindenik magatartással és a megfelelő gondolkozással szemben súlyos kritikai kifogást kell emelnünk: egyik sem tud szabadulni attól az előfeltételtől, hogy az embert mint a valóságot gondoló és ismerő alanyt úgy állítsa szembe a lét nagy árjával és a valósággal, mint valami világtörténelmet a tenger nagy árjával. A gondolkozó és ismerő embert, mint valami istent, a léttől és a valóságtól elvontan, elszakítottan, mint csupán különböző szellemi tevékenységek pusztá alanyát szemléli. Az ember az ő különböző tevékenységeiben nem több és nem más, mint pusztá alany. Alany és csak alany. Alanya hol az utánképzésnek, hol az értékelésnek, hol pedig a cselekvésnek. Ez azonban még nem elég, hanem az embernek ezt az alanyi szerepét is csak a léttől és a valóságtól elvont, elszakított gondolkozás síkjában szemléli. Mindenik magatartás, amikor az embert teszi a filozófiai gondolkozás kiindulási pontjává, először kiemeli a lét árjából felmerült valóság egészéből, és megkopasztja, lehántja róla léti és való vonásait, hogy ebben az általánosságig leegyszerűsített, elalanyiasított alakjában alkalmassá váljék arra, hogy egyszer kiemelhető, majd pedig behelyettesíthető legyen a különböző tevékenységekhez szabott különböző szerepekbe. Bármilyen különösen is hangzik, de azt kell mondanunk, hogy az újkori filozófia által megragadott utánképző, értékelő és cselekvő tevékenységek alanya nem az ember mint ember, hanem csak az ember szerepét betöltő szimbólum. Az ember csak hasonlat, és ezért

lehet vele olyan könnyen elbánni, ezért lehet olyan nagy könnyedséggel hol ismerő, hol értékelő, hol cselekvő alannyá tenni. Úgy tűnik fel ezekben a filozófiai koncepciókban, hogy nem is az ember mint alany a fontos, hanem a tevékenység maga, amelyhez az ember, amint alannyá válik, azonnal minden ellenállás nélkül alkalmazkodik, helyesebben alkalmaztatik. Ennek az alannak, mivel elveszítette sajátosságait, léti és való vonásait, tetszés szerint lehet bármit tulajdonítani, és fel lehet ruházni a koncepciótól megkívánt tulajdonságokkal.

Egészen természetesen következik az embernek ebből az elalanyiasított felfogásából magának az emberi életnek és a valóságnak az a szétforgácsolása, amelynek következtében maga az élet is, a valóság is hol mint értelmi, hol mint eszmei, hol mint reális, hol pedig mint ideális, majd mint ösztöni, azután mint intuitív élet és valóság jelenik meg. Ezek azonban csak kiemelkedő példái ennek a szétforgácsolódásnak, mert ezeket a példákat még sokasítani lehet. A szétforgácsolódás különösképpen abban mutatkozik meg, hogy a különböző predikátumokkal ellátott élet- és valóságformák között nincs egység, de még a kapcsolat is, amelyet a különböző filozófiai rendszerek alkotnak, ebből a célból bizonytalan, laza, merőben illuzórikus. A legpompásabb és legtisztább logikájú rendszerek is csak nagy mesterkedéssel tudják kiépíteni az egységet és a kapcsolatot, s mindig csak a „tiszta” és elvont gondolkodás síkjában. Ez természetes, mert az egységet magának a gondolkozó és ismerő embernek kellene hordoznia, ez pedig, mivel mint alany jelenik meg, megfoghatatlan általánosságánál és pontnyi léténél fogva nem lehet szerves és élő hordozója a sokféle forgácsolt életnek és valóságnak. De nem lehet maga a közös létalap sem, de még az ugyanazon valóság sem, mert a létprobléma egészen kiesvén az újkori filozófiából, az alannak, mint embernek a létalaphoz való viszonya ismeretlen, tehát az ember is mint létező ismeretlen.

6. Ha ez így van, akkor az a kérdés, hogy mi a mai filozófiának a teendője. Ha az egyenesen feltett kérdésre egyenesen kell felelünk, akkor azt az egyetlen lehetséges választ adhatjuk, hogy a „tiszta” vagy elvont gondolkozási síkba helyezett és elalanyiasított embert, mint a lét és valóság megismerésének kiindulási pontját, vissza kell helyeznünk a gondolkozási síkból az egzisztencialitásának síkjába és ott kell megismernünk, hogy mint élet-

től duzzadó és valóságtartalomban gazdag alanya lehessen a gondolkozásnak. Vissza kell adni az embernek az egzisztencialitását a filozófiai gondolkozásban is. Nemcsak egy filozófiai antropológia kedvéért, hanem a lét és a valóság megismerésének nagy érdekéért is. Az egzisztencialitásába visszahelyezett ember gondolkozása más lesz, mert az egzisztencialitásából kiinduló és az egzisztencialításában élő lesz a gondolkozásban is.

A hagyománynak a szellemi élet minden területén megvan a tiszteletreméltó jelentősége. De amikor a hagyomány reánehezedik az illető területen folyó életre, el kell következnie annak a revolúciónak, amely az életet visszahelyezi azokra az alapokra, amelyeken a szabad kifejlésnek ismét megvan a lehetősége. A filozófiai gondolkozás ma abba a helyzetbe jutott, hogy a filozófiai hagyományok szövevényétől nem tud előrelépni. Ugyanazzal a szétforgácsolódással állunk szemben itt is, amelyről már fentebb beszéltünk. Ma az embert és a világot csomó olyan felsorolhatatlan jelzővel látjuk el, amelyeket a filozófiai hagyomány képezett ki, s amelyeket mi ma egyszerűen átveszünk. Beszélünk „természeti” világról és „természetes” emberről, vagy „szellemi” világról és „szellemi” emberről, vagy beszélünk az egész emberben „testről” és „lélekről”, külön-külön és egymástól függetlenül. Nem tagadjuk, hogy lehetségesek ezek a jelzők, azonban azokat szokás szerint minden vizsgálódás nélkül hagyományos jelentésükben vesszük át és használjuk. De ami még nagyobb baj, már alig vesszük észre, hogy ezek mind absztraktumok, olyan határozmányok, amelyek az embert és világát, még mielőtt a jelentésüket és struktúrájukat elemzés alá vettük volna, már eleve meghatározzák és gondolkozásunknak irányt szabnak. Ezért Heidegger szerint az igazi filozófiai gondolkozásnak, amelyet az ő értelmében is egzisztenciális gondolkozásnak nevezhetünk, az egzisztenciális lét analíziséből kell kiindulnia és azon kell alapulnia.¹⁶

Az egzisztenciális analízis abból az örök filozófiai intencióból indul ki, hogy keresni kell azt az ontológiai priuszt, amelyből a lét és a valóság mint ősadatból és mint ősakusból megragadható és gondolható. Kant is ezt kereste, és a saját álláspontján ezt a szellem a priori szerkezetében látta. Hegel is ezt kereste, és ugyancsak a saját álláspontján az abszolút szellemben vélte feltalálni.

¹⁶ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Zweite Auflage. Halle, 1929, 42. és sk.

Ezt keresi ma Heidegger, akit az egzisztenciális analízis mesterének nevezhetünk.

Heidegger a filozófiát ama kritikai tudománynak mondja, amely a létről szól. Szerinte a „lét” az ontológiailag abszolút priusz. A létet („Sein”) azonban a létezőben („Dasein”) lehet és kell megragadni*. A létező ugyanis a létnek megragadó erejű kifejezője. A létező az általános létből kilépő lét, mégpedig a világra kiható lényeges kilépő lét. Az „egzisztencia” kifejezéssel Heidegger is, valamint Kierkegaard, a létből-kilépő-létet, a létezőt illeti. Az egzisztencia tehát a valóság specifikus módusza. Így például beszélünk az ember valóságáról, de ezen túl van az embernek a saját egzisztenciája. Az a vizsgálat, amely az ember egzisztenciájára vonatkozik, kétségtelenül egy új metafizikát tételez föl, mégpedig nem ismeretelméleti, hanem ontológiai metafizikát. Ebben az új metafizikában nem a szellem szerkezetéből, nem az ember, a lélek vagy a világ eszméjéből indulnak ki, hanem a létező lét struktúrájának elemzéséből. Itt nem arról van szó, hogy az emberi szellemnek milyen kategóriái, eszméi és posztulátumai vannak, hanem arról, hogy a létezőt és benne a létezést a létalapból folyó micsoda faktumok határozzák meg. Tehát a kategóriák, az eszmék, a posztulátumok és a logizmák helyébe lépnek az úgynevezett egzisztenciáliák, azaz a létezés fundamentális határozományai.¹⁷

Hogy az egzisztencia alaptermészetét megérthessük, éles különbséget kell tennünk az Én egzisztenciája és a tárgyi dolgok léte vagy fennállása között. Az ismeretünk tárgyát tevő tárgyi dolgok és az Én egzisztenciája között semmiféle analógia nincsen. Azt a létfogalmat, amelyet mi a tárgyi dolgok szemléletéből nyerünk, egyáltalában nem szabad az egzisztáló Énre átruháznunk. A tárgyi lét és az egzisztáló Én léte között totális és minőségi különbség van. Pl. a lélek vagy akár a szellem fogalma, amelyet mi eddig akár a pszichológiában, akár a filozófiában használtunk, tulajdonképpen nem egyéb, mint a dologi létfogalom legdurvább formájának az egzisztenciális létre való átruházása. Ma ugyan azt vallja a pszichológia, hogy a régi szubsztanciális lélekfogalmat felváltotta az aktuális lélekfogalom, de mégis kísért a dolgoknak fent jelzett felcserélése. A természettudományok óriási befolyásá-

¹⁷ Uo.

nak kell tulajdonítanunk, hogy egészen öntudatlanul az egész szellemi életet, az egzisztenciális Én létének kérdéseit a természet-tudomány dologiasított tárgyszemléletére építettük fel. A létező, mint egzisztenciális lét, egyes mozzanataiban vagy fázisaiban nem mutatja azt az egymásmellettséget, amelyet az adottságok világában szemlélhetünk. Az adott dolgok, mint pl. az ércek vagy a kémiai elemek egymástól függetlenül vannak egymás mellett, egymástól elválasztva vannak a gondolkozásra nézve. A létező Énnél egészen másképp áll a dolog. Itt egzisztálni mindenekelőtt azt jelenti, hogy „valamire” nézve lenni, valamire nézni, valamely célból lenni, ezért az egzisztáló Én mindig „intencionális” léttel bír. Hogy a tárgyi dolgok között bizonyos viszony kifejlődjék, valaminek közbe kell lépnie. Csak így jöhet létre a viszonyt létesítő kapcsolat. Más a létkaraktere az egyiknek – azaz a dologi tárgyakkal –, és más a másinak, az egzisztáló Énnel.

Ha ezt a szempontot az Én és a Te viszonyára alkalmazzuk, azt kell mondanunk, hogy az Én egzisztenciája nem az önmagára való vonatkozásban, hanem a Tehez való vonatkozásban áll. A filozófiában eddig a Descartes-féle „cogito ergo sum” volt az emberi gondolkodás utolsó előfeltétele, mint amely semmiféle bizonyítást nem igényel. A magányos Én, az igazi alanyiasított Én az a primer dátum, az az arkhimédészi pont, amelyből minden reflektálásnak ki kell indulnia. Az egész világ ennek a magányos Énnel vetülete és jelensége. Ezzel szemben legújabban Ebner Ferdinánd kimutatta, hogy a magányos Én *proton pseüdos**, mert nem a magányos Én az ősi, a primer dátum, amelyből a gondolkodásunknak ki kell indulnia. „Das Fürsichsein des Ichs... ist kein ursprüngliches Faktum.”* Az Énnel ugyanis nincs a Tehez való viszonyától független léte. A magányosság nem az eredeti és lényeges állapota. A magányos, önmagára néző Én egészen másodlagos. Eredménye egy aktusnak, amely által az Én magát a Te előtt lezárta. Az Én magányos beszélgetéseiben mindig fel kell tételeznünk a Tet, amelyre az Én hallgat, amellyel viszonyban van. Ezt a tényt látjuk pozitíve kifejezve az öntudat önmagától való megválásának és megkülönböztetésének tettében, az Én projekciójában. Ezért mondja Ebner, hogy az Én létezési alapja a

Tehez való viszonyában van.¹⁸ Feuerbach gondolata elevenedik meg előttünk, amely szerint az ember lényege nem önmagában rejlik, hanem az embernek az emberekkel való egységében. Ezért a filozófia alapjában véve dialektika, a dialektika pedig az Én és a Te között folyó dialógus. Hegel a Tetől elvonja az Ént, pedig a valóságos Én éppen a Tehez való viszonyában van és lesz valósággá. Még a tárgyi adottság fogalma is csak a Te által közvetítetik számunkra. Csak az lesz számomra szubjektíve bizonyos valóság, amit más is lát, tapasztal és ismer. A más dolgokról való bizonyosságot számunkra a rajtunk kívül, de a velünk intencionális viszonyban lévő más emberek létezéséről való bizonyosság közvetíti. Ez a Tere utaló létező, mert intencionális létező az egzisztenciális lét és ebben van a valóság első kifejezése. Csak az ebből kiinduló gondolkozás lehet helyes, csak az egzisztenciális gondolkozás lehet a létnek és a valóságnak megfelelő.

II.

A lét és valóság az egzisztenciális gondolkozás filozófiájában

1. Ráutalás a lét és valóság problémájára

1. Ha a kutatás ma elérhető fokán sikerült valamennyire tisztáznunk az egzisztenciális gondolkozás jelentését és struktúráját, az lesz a további feladatunk, hogy mivel ez a gondolkozás éppen a léthez és a valósághoz való sajátos viszonyában nyeri meg helyes értelmét, a lét és valóság viszonyában fogjuk össze kutatásaink és megállapításaink szétágazó szárait és tisztázzuk a lét és valóság értelmét és viszonyát.

Vannak fogalmak és kifejezések, amelyeket az ember már régen használ. Velük közvetlen viszonyban érzi magát, mert hozzátartoznak tudatvilágához. Azt véli, hogy ismeri is, amikor azonban felelnie kell jelentésükről, zavarba jön. Így vagyunk különösen a lét fogalmával, de így vagyunk a valósággal is.

¹⁸ Ferdinand Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Pneumatologische Fragmente, Innsbruck, 1921, 16. és sk.

Kétségtelen, hogy a lét és a valóság jelentésének „tisztázása” csak relatív értelemben veendő. Azonban csak azért, mert a legáltalánosabb fogalmak közé tartoznak, tehát a jelentésük „tisztázása” csak egészen relatív értelemben érhető el, egyáltalán nem szolgálhat okul arra, hogy elejtsük vagy megelégedjünk a filozófiai köztudatban kialakult hagyományos jelentésükkel.

A létre és a világra vonatkozó kérdéseket először Platón és Arisztotelész kutatták. Amit ezek a nagyok elértek, többnyire csak az élt tovább a filozófiában, sokféle átfestésben és változatban egészen Hegelig. Heidegger találó megállapítása szerint a filozófiában görög hatás alatt kiképezték a létre vonatkozólag azt a dogmát, amely a lét értelme utáni kérdést nemcsak feleslegesnek nyilvánította, hanem elhanyagolását is szentesítette azzal az indokolással, hogy a lét a legáltalánosabb és a legüresebb fogalom, amely éppen ezért ellenáll minden meghatározási kísérletnek. Ennek a legáltalánosabb és éppen ezért definiálhatatlan fogalomnak nincs szüksége semmiféle definícióra. E szerint az általános vélekedés szerint mindenki használja azt, s ezzel már érti is, hogy mit jelent az önmagában. Ez a köztudatba átment felfogás alkalmas volt arra, hogy a létre vonatkozó mindennemű kérdést feleslegessé tegyen. A lét és a valóság problémája az antik görög filozófiát nagy nyugalanságban tartotta, de azután mindinkább elnémult minden reá vonatkozó kérdés, annyira, hogy még ma is akadnak, akik módszeres hibát látnak annak csak a felvetésében is.^{19*}

Ezt a cinikus igénytelenséget a filozófiában nem tiszteljük, és indokai előtt nem hajlunk meg. Nem tudunk megnyugodni abban, hogy a létet a középkori filozófiával egyszerűen „transzcendens”-nek vagy újabban Hegellel „unbestimmte Unmittelbare”*-nak nyilvánítsuk és ezzel lezárjuk a reá vonatkozó további kérdésfeltevéseinket. Még ha arra az álláspontra is helyezkednék a filozófia, hogy a lét és valóság lényegében megfoghatatlan; vagy ha a lét és valóság jelentésének értelmezésében sem bízna és ettől sem várna eredményt, még akkor is fennáll az a kötelezettség, hogy ezeket a kifejezéseket, mint olyan „kifejezéseket”, amelyekkel folytonosan él, legalább terminológiailag tisztázza.

¹⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*. I.m. 4. és sk.

2. A lét és valóság problémájához az utat, a módszeres eljárást az egzisztenciális gondolkodás fogalmának tisztázása kellőleg előkészítette. Ha sikerült az embert mint gondolkozó valót kimentenünk az eláltalánosított alanyiságából, ebből a semmitmondó magányosságából, akkor mint egzisztenciális valón át megnyílt az út előttünk a lét és a valóság helyes értelmezéséhez. Ennek az értelmezésnek azonban már kiindulási pontunknál fogva nyilvánvaló korlátozásai vannak. A filozófiai gondolkodásnak nincs más kiindulási pontja, mint maga az ember, mivel az embertől független létnek és valóságnak nincs megismerési és nincs gondolhatási lehetősége. A létet és a valóságot csak a képező, értékelő és cselekvő ember létezéséből és valóságából kiindulólág, csak rajta keresztül és általa gondolhatjuk és ismerhetjük meg, tehát csak így értelmezhetjük.

Az ember pedig nem mint tárgy, nem mint adottság, nem mint pszichikai vagy fizikai tény jön itt tekintetbe, hanem mint egzisztáló való, mint „személy”, akiben nincsenek „egymásmellettiségek”, mint a tárgyi adottságokban, hanem vannak egymás után jelentkező aktusok, cselekvő „tettek”, intencionális vonások, amelyek az embert mint egészet „közösségben lévőnek”, „világban lévőnek”, „időben lévőnek”, „gondban lévőnek”, tehát „létben lévőnek” mutatják.

Egészen természetes, hogy a lét és a valóság struktúráját is ezeknek az egzisztenciális vonásoknak egységében kell látnunk. Nagy általánosságban ezek az egzisztenciáliák határozzák meg a létet és a valóságot, de sohasem egymásmellettiségükben, térbeli adottságukban, hanem aktuális idői egymásutániságukban.

3. Alapvető kérdés reánk nézve azonban nemcsak a lét és valóság jelentése, hanem a két jelentés egymáshoz való viszonya is. Mit jelent a lét a valóságra nézve, és mit jelent a valóság a létre nézve? Hogyan határolható el e kettő egymástól?

E viszony megközelítésére sincs más mód, mint maga az egzisztenciális ember, úgy is mint utánképző, mint értékelő és mint cselekvő Én, tehát mint olyan léttel bíró valóság és mint valósággal bíró lét, amely önmagában és önmaga természeténél fogva, mint „létező”, mint „egzisztencia” nem szorul bizonyításra. Elismertetését egyrészt magában hordozza, másrészt intencionalitásánál fogva a más „egzisztenciális” létezők részéről való elismertetése is biztosítva van. Ezt a viszonyt nem az Én létesíti, ha-

nem csak felismeri. Felismerheti pedig az egzisztencialitásánál fogva, mivel nem idegenül áll a léttel és a valósággal szemben, hanem hordozója, exponense a létnek és a valóságnak. Az Én a saját egzisztencialitásánál fogva részes a lét és valóság viszonyában. Hegel azzal a gondolatával, hogy a tárgyi szellem az emberi Énben öntudatosul, mély értelmű gondolatot fejezett ki, de spekulatív elvontságánál fogva hasznosítani nem tudta. Ha azonban az Énben az egzisztenciát ismerjük fel, ha egzisztenciális létezőnek nézzük, úgy előttünk ez a „tisztá” logikai gondolat életteljessé válik és azt fogja jelenteni, hogy a tudattalan, „alvó” lét az Én egzisztenciájában mint tudatos, „élő” ismertetik meg, és a lét és valóság közötti viszony mint élő viszony derül ki.

Nézzünk hát szembe a lét és valóság jelentésével. Előbb a lét, azután a valóság jelentését kíséreljük meg legalább a ráutalás formájában „tisztázni”. Magától értetődik, hogy egyikről sem beszélhetünk a másiktól elkülönítetten, mert a létprobléma folytonosan a valóság problémájára és a valóság problémája a lét problémájára utal. A létből folyik a valóság és a valóságra nézve fennáll a lét mint feltétel.

2. A lét problémája

1. A léten a közfelfogás valami megfoghatatlan és határozatlan, homályos háttérrel ért, amelyben az egyes dolgok, élőlények és világok el vannak helyezve. Ugyanez a közfelfogás egészen következetes abban, hogy a létet mint ilyen háttérrel bizonyos mértékig azonosítja az egyetemes tér szemléletével, amely ugyanígy körülfolyma a dolgokat és a világokat, a léthez hasonlóan egyetemes és mindent átfogó háttérrel alkot. A létnek erről a koncepciójáról valóban helyesen állapítja meg a filozófiai köztudat, hogy meghatározhatatlan és magától értetődő, mert aki használja, ezzel már érti is. Érti a saját naiv realizmusának álláspontjáról, bár az álláspontja kritikailag már lehetetlenné vált.

Ez a dologiasított lét és a neki megfelelő gondolkozásmód természetesen kizár minden értelmezési lehetőséget, mert amint megkötötte, objektivizálta, tárgyasította a létet magát, úgy a fogalmát is annyira megcsontosította, hogy a valósággal és az emberi egzisztenciával való összefüggésének minden szálát is elvág-

ta. Nincs ennek a létnek és létfogalomnak egyetlenegy dinamikus pontja sem, ahonnan megközelíthető lenne.

Ez a dogmatisztott lét annyira magában van, annyira „magánvaló lét”, hogy merőben független a létezőtől, amellyel úgy áll szemben, mint valami óriási keleti sziklafal, amelybe az ember belekarcolja a maga elmosódó ábráit, vagy amelyet egyes pontjain megvisel az idő, ő azonban rendületlenül áll és közömbösen mered reá az előtte elvonuló életre és eseményeire. Vagy pedig vetítővászon, amelyen nyom nélkül suhannak át az idő képei, amelyek szakadatlanul megújulnak és változnak, de maga a lét tétlen megadással és részvét nélkül túri el az emberi élet eseményeinek árnyékait. Ez a dogmatisztott lét továbbá annyira általános, sőt az általánosságok között annyira a legáltalánosabb, hogy nincs nála sem nagyobb fogalom, amelyből értelmezni, sem kisebb, amellyel ábrázolni lehetne. Szemlélni sem lehet sem intuícióval, sem szellemi szemléléssel, még a fantázia hasonlításaival sem, mert nincs kép, amely meg tudná fogni és utána tudna menni. Vagy ha bizonyos sejtelemmel szemlélhető is, képe annyira elmosódó, hogy egészen a sötét homályba vész. Ezzel a létfelfogással szemben egészen tehetetlenül állunk.

2. Nem visz közelebb a lét felfogásához, ha a létben valami ismeretlen eredeti fizikai életáramlást látunk, amely mint valami esszenciális matéria vagy mint valami immateriális esszencia hullámoz át minden létezőnek organizmusán. Ez a kép azonban, amely rögzíteni akarja a létet, már szerencsésebb, de ez is olyan képzeteket rejt magában, amelyek a lét jelentését megrontják és lehetetlenné teszik. Ebben a felfogásban kifogásolnunk kell mindenekelőtt azt, hogy a kritikailag lehetetlenné vált naturalizmusnak kifejezője, mégpedig főképp annak a természettudományi biologizmusnak, amelynek filozófiai képviselőjét Bergsonban kell látnunk, akinek metafizikáját legáltalában biológiai metafizikának nevezhetnők el.

Ez a felfogás tehát osztozkodik mindazokban a fogyatékoságokban, amelyek a naturalista gondolkozáshoz tapadnak. A lét objektív adottság, még ha életáramlásnak is, vagy „teremtő fejlődésnek” is nevezzük. Ennek a gondolkozásnak megfelelő lét a „természetes” kategóriájában van körülhatárolva, bezárva, tehát egyetemes értelemben nem lehetne létnek nevezni, hanem csak egészen szűk értelemben „természeti létnek”. Ez a természeti lét

pedig olyan sajátosságokat rejt magában, amelyeknél fogva a lét más nyilvánulásaitól idegen. Igaz, hogy ez a tény nem okoz gondot ennek a naturalisztikus gondolkozásnak, mert a természeti létén kívül más létformát úgysem ismer el, illetőleg minden létformát a természeti létformához tartozónak vesz.

A létnek ez a felfogása is megközelíthetetlen, ugyanazoknál az okoknál fogva, amelyek az egzisztenciális gondolkozáson kívül minden gondolkozást megbénítanak. Nem tudja áthidalni az ismerő alany és az így felfogott lét közötti viszonyt. Az ismerő alany ugyanis ebben a felfogásban is mint valami pontnyi tény áll szemben ezzel az egyetemes áramlással. Nem tudja a kettő közötti viszonyt helyreállítani, mert az ember ugyan beletartozik az ugyanazon életáramlásba, de mint ismerő és gondolkozó alany csak alany marad, vonatkozások nélkül. Ugyanez az eset az alannyal szembesített léttel mint életáramlással, amely pusztá és üres feltevés marad, még abban a legmagasabb metafizikai formájában is, amint az Driesch vitalizmusában jelentkeznek.

A lét értelmezéséhez ez a naturalista felfogás sem nyújt semmiféle elfogadható kapcsolópontot.

3. A lét problémájának megragadására Martin Heideggeren és az ugyanazon szellemben gondolkozó filozófusokon kívül az idealista gondolkozás irányába Bauch Bruno, naturalista irányban pedig Driesch Hans tettek legnagyobb szabású kísérletet. Fogjuk össze a probléma szárait először Bauch, azután Driesch koncepciójában.

Bauch az idealizmus hívének vallja magát, azonban a lét és a valóság értelmezésében elutasítja magától a szubjektív tudat-idealizmust.²⁰ Bauch szerint a helyesen értelmezett idealizmus

²⁰ Nemcsak általában az idealizmus, hanem egyenesen a „német idealizmus” hívének vallja magát, és nemcsak megőrizni akarja azt, hanem termékenyen tovább is akarja vinni. Nagyon élesen támadja azokat, akik az idealizmus csődjéről beszélnek, és akik azt kritikai ostrom alatt tartják. „Groteszk félreértéseknek” nevezi ezeket a kritikákat, amelyekben az „értetlenség, mind tartalmi, mind formai tekintetben, egyenesen botrányos méreteket öltött.” Sajnos, hogy az idealizmus elleni kritikákat csak fölényes ítéletével sújtja, de megfelelő ellenkritikára nem méltatja. *Deutsche Systematische Philosophie nach ihrem Gestalten*. Hrg.: H. Schwarz. Unter Mitwirkung Johannes Volkelt, Hans Driesch, Bruno Bauch, H. Schwarz, R. Honigswald, N. Hartmann. Berlin, 1921. (A felsorolt nevek

ugyan a tudat ideáiból indul ki, de nem a tudatra, hanem az ideákra helyezi a fősúlyt. Ideán pedig érti a valóságnak azt az ősi kifejezési formáját, amelynek tartalma magának a létező valóságnak tartalma és amelyről a tudatnak tudomása van. A tudat ugyanis éppen a valósággal létező dolognak tudata. A tudat és a létező dolog kölcsönösen feltételezik egymást.

Kritikai kiindulási pontja mutatja az idealista gondolkodót. Úgy találja, hogy a modern metafizika részéről csak divatos kísérletezés az a törekvés, amely fel akarja eleveníteni a régi ontológiai metafizikát. Helyesebb lenne inkább az igazi Onto-Logikának elmélyítése. Ennek feladatát pedig abban az egyesített ismeretkritikai és metafizikai problémában látja, amely a tudás és a tárgy közötti viszonyt foglalja magában. Vallja, hogy tudás tárgyának tárgyasságát nem az a filozófia biztosítja, amelyik függetleníti a tárgyat a szubjektumtól, hanem az, amelyik fel tudja mutatni e kettő egységének feltételeit. A tudás és tárgy ugyanis nem esnek egybe, de nem is esnek szét. Ha egybeesnének, ha a tárgy feloldódna az én tudásomban, úgy a tudásnak nem lenne tárgy, ennélfogva nem lenne tudás. Ha pedig szétesnének, úgy az én tudásom a tárgyat soha el nem érhetné, tehát éppen úgy tárgytalan lenne, ennélfogva éppen úgy nem lehetne tudás, mint az előbbi esetben. „Mivelhogy a tudás és a tárgy sem teljesen össze nem eshetnek, sem teljesen szét nem szakadhatnak, tehát hogy a tárgy a tudás tárgya is lehessen, a kettő között feszültségi viszonynak kell fennállnia. Ez azt jelenti, hogy maga a tárgy pedig sem teljes függetlenségében, sem teljes abszolútágában fenn nem állhat.” A tárgy magában és a tudás tárgya ugyanazon feltételek alatt állnak, ezért a tárgy tudatos, a tudás pedig tárgyas. Ugyanez áll az aktív tudásról, az ismeretről. A tudásnak és az ismeretnek alapja maga az igazság, ennélfogva az igazság a valóságnak a létesítő, lehetőségesítő feltétele és alapja.²¹ Beszélhetünk tehát igazságfundamentumról, mivel az igazság fundálja a tárgyakat; sőt a tárgyak maguk is az igazság által létesített vonatkozások. Mivel pedig a valóságot az így értelmezett tárgyak alkotják, a valóság pedig a lét nyilatkozata, ennélfogva a lét sem fixírozott helytállás, hanem a

saját maguk adják elő saját filozófiai rendszerüket.) L. Bauchét 227–279. Lásd az idézett helyre vonatkozólag a 229. oldal 1. számú jegyzetét.

²¹ *I.m.* 235. és sk.

folytonos vonatkozások aktivitásában áll. A létnek tehát nem ontológiai, hanem logikai határozmányai vannak, ennél fogva a létről csak mint logikai jelentésről beszélhetünk.²²

4. Korunk másik nagy filozófusa, aki különösen nagy érdeklődéssel fordul metafizikai kérdésekhez, és akit kiválóképpen foglalkoztat a lét problémája, Driesch Hans. Dolgozatunk korlátozott terjedelme miatt nem foglalkozhatunk Driesch nagyszabású metafizikájával abban az arányban, amint azt megérdemelné. Ezért csak a lét problémájára vonatkozó eredményeit közöljük.

Bauch idealista metafizikájával szemben Driesch naturalista oldalon halad és „induktív metafizikát” igyekszik alkotni. Az induktív jelzőt nem a pusztá felsorolás értelmében veszi, hanem az indukción érti az alapok megadott következményeinek megragadását. A metafizikának tekintetbe kell vennie a szaktudományok által felölelt egész tapasztalatot mint a metafizikai alapok következményeit, hogy elérje az egész tudást, amely egy, és amely felöleli az egész létező valóságot.²³

Filozófiájának egyik alkotórésze az „*Ordnungslehre*”*, amelyet logikájának nevezhetünk, a másik pedig a „*Wirklichkeitslehre*”*, amelyet a metafizikájának nevezhetünk. Az Én által birtokolt egész tudás logikus, azaz rendezett, mert a valóság is, amelyre vonatkozik, rendezett. Az Én által birtokolt egész valóság a rendezettség jelével érvényesül („mit Ordnungszeichen durchsetzt”).²⁴ A valóság vitális rendtől áthatott lét. Ezért a valóságban a rendszereknek egész sorát találhatjuk fel: 1. a térrendszert, 2. az anyagrendszert, amely mozgásokat végez és eredményez, 3. az időrendszert, mint a mozgások és változások egymásutániságát, amelyben érvényesül, 4. a kauzalitás-rendszert és ezek felett 5. a vitális-rendszert, amely mint új kauzalitásfaj, mint „*ganzmachende Kausalitätsart*”* érvényesül.

Ha Driesch rendkívül gazdag tartalmú metafizikáját végig gondoljuk, arra a megállapításra kell jutnunk, hogy vitalizmusának megfelelően léten érti a valóság különböző rendszereit átható, teljességre vivő, az Egészet létesítő ama tendenciát, azt az

²² I.m. 236. és sk.

²³ Driesch, H.: *Wirklichkeitslehre*. III. Aufl., 1930. Vorwort.

²⁴ Driesch, H.: *Ordnungslehre*. Zweites und drittes Tausend. Neue verbesserte und grossenteils umgearbeitete Auflage, 1923, 21.

ágenst, amelyet Arisztotelész az *entelécheia** névvel jelez. Az *entelécheia*, mint a lét elve, nemcsak az egyéni lét biológiájában irányítja a keletkezést és a fejlődést, hanem az egyéni lét feletti létben is az Egészet létesítő és meghatározó szerepet viszi.

Ezzel a vitalizmust kiterjesztette Driesch az organikus élet határain túl a szellemi élet területére is, s ugyanakkor a szellemiséget bevonta a természeti élet körébe. Ennélfogva Driesch nem is ismer más létet, csupán természeti létet.

5. Négy típusát mutattuk be a létfelfogásnak. Az első kettő inkább az általános köztudatban él, azonban filozófiai előítéletnek is tekinthető. A második kettő pedig a még uralkodó idealista és naturalista gondolkozás jellemző példája. Mégis, mind a kettőn megérzik már az egzisztenciális gondolkozás hatása, amennyiben a létet már nem a térbeli egymásmellettségben, hanem az idői egymásutániségben igyekszik felfogni. Azonkívül mind a kettő sejteti a lét intencionalitását. Azonban Bauch és Driesch létkonceptiója kritikai szempontból mégsem egyenlő értékű. Bauch kritikailag világosan látja, hogy a létprobléma tisztázásának egyetlen lehetséges kiindulási pontja csak az emberi Én lehet, bár még mindig a pusztá alanyi mivoltában nézi az Ént. Drieschnél ellenben még mindig kísért a naiv realizmus, amennyiben lehetségesnek tartja induktív tapasztalati úton ragadni meg az Éntől független valóságot. Pedig a létprobléma megragadásának és tisztázásának egyetlen lehetséges elve csak az emberi egzisztencia lehet, mert a lét csak a létező, az egzisztencia létében érhető el. Ezt olyan axiómának tekinthetjük, amelyet folytonosan szem előtt kell tartanunk, valahányszor a lét problémájáról beszélünk. Egy másik elv pedig, amelyet a létprobléma tisztázásánál használunk kell, az a gondolat, hogy a létet nem szabad mennyiségi szempontból nézni, hanem csak minőségi szempontból. A létnek mennyiségi szempontból való szemlélete és elemzése nem visz közelebb a jelentéséhez.

Ha mármost ezeket a kritikai elveket a lét értelmezésére alkalmazzuk, mindenekelőtt állapítsuk meg, hogy az egész emberben mint egzisztenciában, mint létezőben levő lét a létgondban lesz megfoghatóvá. Ezt tanultuk Kierkegaard-tól és az ő nyomán Heideggertől. A gond az a szituáció az Én számára, amelyben a lét megragadhatóvá válik. Vagy ha a gondot a legélesebb formájában vesszük, akkor azt mondjuk, hogy a lét a „vesélyeztettség-

ben" válik megragadhatóvá. A „veszélyezett létezőben” tér a lét önmagára, gondolja s ismeri meg magát.

A veszélyeztettségből folyó gond az a kijelölő határ, amelyen belül a lét megfoghatóvá válik. A fenyegető veszélytől okozott gondban történik meg a létező olyan önösszeszedése, amelynek következtében a lét annyira konkrétá válik, hogy a gondolkozó Én szembenézhet azzal. A fenyegető veszéllyel szemben a létező állítja magát, és ezzel megmutatja a lét aktivitását, azt a jellemző vonását, amelyben először dereng fel előttünk a lét jelentése. Az önfenntartás ténye, amely minden létezőnek alapvető indoka, ismét csak a veszélyeztettség gondjában élő létező gondolatával nyer megfogható értelmet. Az önfenntartásnak csak akkor van értelme, ha az önfenntartó akadályozva van, ahol tehát az önmagát fenntartó, az önmagát állító létező felveszi a harcot, hogy új meg új és meg nem szűnő aktivitásba vigye át és biztosítsa azt a valamit, azt a tartalmat, amely a létezésből folyó sajátja.

Az egzisztenciális gondolkozás a gondban lévő, a veszély határai között megragadható létezőben a létnek következő mozzanatait ismeri fel: a) A létezőben megragadott lét csupa aktivitás; b) az aktív létnek megvannak a saját létformái; c) a létformák a feszültségben jelentkeznek; d) a létfeszültség viszonyt jelent; e) a létviszony kétoldalú: az Egésszel és a Résszel szemben; f) a lét az Egésszel szemben mint Rész jelentkezik; g) a lét a Résszel szemben mint Egész jelentkezik; h) a Részben jelentkező lét mint létező: az ember; i) az Egészben jelentkező lét, mint létező: a világ. A létező létnek ezekben a mozzanataiban fejezhetjük ki a metafizika ama problémáit, amelyeket egybefogva a lét problémájának mondhatunk.

Az egzisztenciális analízis az a módszer, amely alkalmas és képes ezeket a mozzanatokot analitikus úton úgy ismertetni meg, hogy azután a feltárt adatokból szintetikus úton megszerkeszthető legyen a lét és a valóság filozófiai képe, bár sohasem a befejezettség, a „vera imago mundi”^{*} igényével.

A felsorolt mozzanatok már magukban alkalmasak arra, hogy a lét jelentését megragadhatóvá tegyék az egzisztenciából kiinduló és az egzisztenciában élő gondolkozásra nézve. Ezeknek a mozzanatoknak a megragadásával többé-kevésbé már képesek vagyunk a lét jelentését kifejezni.

A lét úgy, amint a létező emberben megjelenik, csupa aktivitás, szakadatlan önállítás. Az aktivitás lehet cselekvés, de lehet változás vagy történés is, de lehet fejlődés, kifejlés és lehet mozgás, bár a létnek különböző jegeivel. Ezek a létjegyek rávezetnek a különböző létformákra, amelyeknek nagy gazdagságában áll a lét határtalansága és kimeríthetetlensége. Ezeket a létformákat sem szabad azonban önálló, megállapodott, kötött, leszegzett objektivitásoknak venni. A létformák sajátosságát, mondhatnám az egyéniséget a bennük levő feszültség adja meg, amely a létformákat szakadatlanul újból alkotja. A létformák azonban nem maradnak egymástól függetlenül önmagukban, hanem a bennük ható feszültség, mint folytonosan ható mozzanat közöttük viszonyokat létesít. Viszonyba állítja a Részeket az Egésszel és az Egészet a Részekkel. Minden létformában és minden létforma között fennálló feszültség folytonosan teremti ezeket a viszonyokat. Minden Rész az Egészre és az Egész mindig a Részekre utal, az említett feszültségnél fogva. A Részben jelentkező létet mi a szellemi létezőben, az emberben, az Egészben jelentkező létet pedig a természeti létezőben, a világban ismerjük meg. Azonban mint az ember, úgy a világ sem valami befejezett adottság, hanem a szakadatlanul élő, ható, kifejlődő és aktív létnek a legnagyobb teljességet kifejező jelentése.

A lét tehát nem az örökre megállapodott, kialakult, objektív háttér, nem az az egyetemes világtér, amelyben a létező egyesek el vannak helyezve; de nem is természeti életár, amely átomlik a létezők seregén; még csak nem is valami titokzatos szubsztancia, amely a vitalizmus entelécheijában nyer kifejezést; de nem is csak logikai jelentés, amelyet az igazság által létesített vonatkozások alkotnak.

Ha a fent megállapított mozzanatokat tekintetbe vesszük, úgy kimondhatjuk, hogy a létezőben megismerhető lét az az egyetemes aktivitás, amely mindennek kezdete, alapja és végső értelme. A lét mint ősi aktivitás adja a mindenségnek azt a belső dialektikát, amelyben és amely által a mindenség mint Egész és mint Rész fenntartja magát. Ebben a lét-dialektikában van minden való önfenntartásának alapja és lehetségesítő feltétele.

És ezzel eljutottunk a létproblémával kapcsolatosan amaz utolsó megállapításunkhoz, amely már átvisz a valóság problémájára: ha a lét amaz ősi aktivitás, amelyben a mindenség állítja magát, úgy ennek az ősi aktivitásnak vagy önállításnak tartalmát amaz ősadat ad, amelyet a filozófia mindenkor valóságnak nevezett.

3. A valóság problémája

1. A valóság problémájának beállítása és relatív értelemben vett „tisztázása” a lét problémájának beállítása után már kevesebb nehézséggel jár. Ezt annál inkább elmondhatjuk, mert hiszen a létprobléma kutatása kapcsán már eljutottunk arra a tételünkre, amely szerint a valóság az az ősadat, amely az ősi aktivitásnak, a mindenség önállításának tartalmát ad. A lét és a valóság jelentése tehát egymásra utalnak, éppen úgy, mint a forma és a tartalom, amelyek ugyan megkülönböztethetők, de egymástól el nem szakíthatók. Iskolás nyelven azt mondhatjuk, hogy a lét a valóság formai oldala, a valóság pedig a lét tartalmi tekintete. A lét ugyanis mindig valami valóban állítja magát, tehát minden lét valóságos, mert való tartalommal bír; minthogy a valóság mindig létezőben jelenik meg, a valóság mindig létjeggel bír.

A valóságot megközelíteni ismét csak az egzisztenciából kiindulólags csak az egzisztenciában lehet, éppen úgy, mint a létet. Amint a lét több, mint a létező, bár minőségében ugyanaz, éppen úgy a valóság is több, mint a való létező, de minőségében is és mennyiségében is. Mégis a valóság megközelítésére nincs más módunk, mint maga az ember, a létező, az egzisztencia.

A valóság önmagában éppúgy elérhetetlen, mint a lét. Nem elég ehhez semmiféle emberi funkció, még a tapasztalat sem, ha a valóságot az emberi egzisztenciától függetlennek vesszük. A valóság sem az értelemben, sem az észben, sem a cselekvő akaratban vagy a másító képzetben, de még ezek összességében, a tapasztalatban sem fér bele. Ezek közül egyiknek sincs hozzá elég átfogó ereje, mert a valóság mennyiségi és minőségi szempontból rendkívül sokféle és gazdag. A valóság a legnagyobb filozófiai világkép horizontjánál is mindig nagyobb, annak legnagyobb méretein is túlomlik, úgy – amint azt Rickert útján tudjuk –, ahogy a valóság legkisebb része sem érhető el, mert a legkisebben is túl van a még kisebb. A megváltozott filozófiai szituációt éppen az mutatja, hogy ma nem tudunk megállapodni a valóság egy zárt fogalmi körénél, mivel tudjuk, hogy a zárt fogalmi valóság a valósághoz képest olyan, mint a botanikai gyűjteménybe nyomtatott és szárított növényvilág az erdők és a mezők végtelen gazdagságú és buja tenyészetű növényvilágához képest.

De ha a valóság oly végtelen sokféleséget és gazdagságot mutat, akkor hogyan lehetséges az embert, ezt a konkrét egzisztenciát a valósághoz vezető út kiindulási pontjául választani, hogyan lehetséges a valóságot az emberi egzisztenciából megközelíteni? Egzisztenciális gondolkozásunk alapján könnyű megadni erre a kérdésre a feleletet. Az ember, ugyanis a valósággal nem úgy áll szemben, mint az elvont pusztá alany állítmányainak a sokféleségével, hanem mielőtt szembesítené magát a valóság sokféleségével, előbb beletartozik a valóságba, önmaga ugyanannak a valóságnak az alkotórésze. Az ember ugyanis, mint Heinemann Fritz mondja, a valóság életviszonylataiba horgonyozott organizmus.²⁵ Az ember fizikailag, pszichikailag, logikailag teljes megfelelést mutat a végtelen valósággal. Az ember, ez a megfogható és tudatosítható egzisztencia, a valóság szakadatlan áramlásában és alakulásában jelentkező sajátosságok részese. Az ember mielőtt utánképezné, értékelné és cselekvőleg alakítaná a valóságot, előbb elfogadja azt a saját létében.

2. Egzisztenciális gondolkozásunk szerint az ember, a létező, mint egész ember tartozik bele a valóságba és mint egész ember szembesíti magát a valósággal. Az embernek mint különös létformának megkülönböztető, sajátos metafizikai jegye abban a titokzatos természetében van, hogy képes megtörni, megszakítani a valósággal való folytonosságát és egységét. Kierkegaard nagyszerű felismerése szerint, mint egyes, mint személy logikai ugrással ki tudja emelni önmagát, saját logikai önerejénél fogva szembeülni tud a valósággal.

A valóság és az ember ugyanazon strukturális alkatánál fogva lesz a valóság problémája az ember által megragadhatóvá. Az ember ugyanazt a struktúrát ismeri fel a valóságban, amelyet önmagában feltalál. Ennek az azonos struktúrának egyes rétegei: a fizikai-érzéki való, a pszichikai való és a jelentő vagy logikai való. A valóság, mint a lét élő és ható tartalma, a vele azonos Én életében mint

a) fizikai-érzéki hatások összessége jelenik meg úgy, amint ezeket a létezési mechanizmus felveszi és közvetíti;

b) mivel a valóság nem merül ki az érzékelhető világban, hanem van a valóságnak pszichikai rétege is, amely az emberi eg-

²⁵ Heinemann: *Neue Wege der Philosophie*. I.m. 6.

zisztenciában a pszichózisok végtelen gazdagságával jelentkezik, ennél fogva beszélnünk kell a pszichikai valóságról is, amely a fizikai-érzéki hatásokkal együtt alkotja a tapasztalati világot;

c) de ezeken is túl és felül a szellemi természetű logikai jelentések gazdag sorával találjuk szemben magunkat, amelyek a logikai valóságot alkotják.

A valóság egyes rétegeit azonban nem szabad úgy szemlél-nünk, mintha egymásba lennének fundálva, mintha csak ugyan-azt a tartalmat fejeznék ki mindenik réteg, bár mindig szellemibb és szintetikusabb módon. A fizikai-érzéki valóságon túl van a pszichikai valóság, amely ugyan szellemiesíti és egységesíti az érzéki réteg adatait vagy tapasztalatait, de ugyanakkor van már a pszichikai valóságban olyan novum, mely a valóság új színét, minőségileg más rétegét fejezi ki; valamint a jelentő vagy logikai valóság is szellemiesíti és még magasabb egységbe fogja a pszi-chikai réteg adatait, de ismét csak foglal magában olyan novumot, mely nemcsak mennyiségi többletet, de minőségi mást is fejez ki, például a kategóriákban, a posztulátumokban vagy főképpen az értékeszmékben.

Mivel a valóságban a lét beteljesedéséről van szó, ennél fogva a beteljesedés foka szerint beszélhetünk érzéki, pszichikai és szel-lemi létről, az érzéki, pszichikai és szellemi vagy logikai valóság-nak megfelelően. Mindenesetre a lét legmagasabb csúcsa a szel-lemiség, mert a valóságtartalom itt fejlik ki legtisztábban, azon-ban a megismerhető világon belül még itt sem tud elszakadni a lelki valóságtól és ennek természeti alapjától, a fizikai-érzéki vi-lágtól. Az a kiváltsága azonban megvan a szellemiségnek, hogy uralkodni tud a fizikai-érzéki és pszichikai valóságon.

Az emberiség életének filozófiája

1. A Logosznak egyetemes törvényei, amelyek az egyéni emberi szellemben mint logikum uralkodnak, bizonyos grandiózus formában ismétlődnek az emberiség életében is. Kant azt vallja, hogy a történelem, ha azt az emberi akaratszabadság nagyban való játékanak nézzük, ugyanazon szabályszerű folyamatot mutatja, mint az egyéni akarat szabadságtüneményei.^{1*} Ezek a törvények azonban Kant értelmében sem pszichológiai-természeti törvények, bár azoknak is nevezi, hanem logikai természetű, formális egzakt törvények. Tehát az emberiség élete nemcsak hogy bizonyos pszichológiai törvényekbe ömlik és folyik le, hanem bizonyos, minden empíriától független logikai természetű törvények vezetése alatt is áll. A logikai törvényszerűség ugyanis a filozófiai gondolkodás előtt olyan tény, amely normatív hatalommal uralkodik nemcsak az ismerésben, hanem az emberi szellemi élet minden más nyilvánulásaiban. A megismerés, legyen az logikai, erkölcsi, művészi s ezek által közvetítve erkölcsi cselekvés, művészi alkotás, egyformán *egyetemes, állandó, fundamentális* törvények uralma alatt áll. A tudományos, az erkölcsi és a művészi síkban tehát nem „különálló törvényhozással” van dolgunk, hanem a szellemnek ugyanazon akciójáról s ugyanazon akciójának egyetemes törvényhozásáról van szó. Hasonlóképpen, az emberiség egyetemes életének is vannak az egészet átfogó, az egész felett uralkodó s az egészet vezérlő olyan normatív törvényei, amelyek az emberiség egyetemének összefüggést, fejlődést adnak s ezt az összefüggő és fejlődő egyetemes életet lehetőségessé teszik. Ezek az emberiség életének, a történelemnek logikai törvényei. Mivel azonban a logikai törvényszerűség az egyéni szellem meghatározására vonatkozik, nevezzük a történelem logikai törvényeit a Logosz történelmi törvényeinek. A „Geschichtslogik”*-nak, ha helyes értelmet akarunk ennek adni, ezeknek a törvényeknek a kutatásával kellene foglalkoznia. Mivel pedig ezek a törvények a történelmi megismerés fundamentumait képezik, a történelem ismeretelméletének is nevezhetjük.

¹ Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*. Akad. kiadás, VIII. Band, 1912, 17.

Vigyáznunk kell azonban arra, hogy a transzcendentális természetű törvényhozásnak az emberiség életében való kutatása nem valamely önkényes és egyéni sémának az anticipálása vagy valamely egyéni spekuláció által való foglalatosság, hanem az észnek tények által való késztetéséből eredő konstrukciója. – De lássunk mindent a maga helyén!

2. Az emberiség kollektív élete nem más, mint az egyéni emberi szellem fenomenológiája. Abban a nagy társadalmi hálózatban, amely évezredek szálaiból fonódott s fonódik, nincs s nem lesz egyetlenegy vonás sem, amely az egyéni emberi szellemben fel nem található. Nincs, mert a „szellem a valóság szubsztanciája”². A szellem pedig az emberi szellemben van számunkra adva, annyira, hogy a korrelatívumát képező világszellem, az Isten is a megdicsőült egyéni szellemben, a személyiségen keresztül revelálja magát. Az első emberben, mint lehetőség, ott van az egész történelem, az egész kultúra. Nincs sehol egyetlen vonás, nincs sehol egyetlen plusz, ami nem az emberi szellem alkotása. Az ember mint művész állott mindenkoron szemben a Mással, azzal, ami a centrális szellemi Éntől különböző – saját fizikai életével, a más egyének egész életével, tehát a természeti világgal, sőt a saját pszichikai életével is, azzal a feladattal, hogy ezt az anyagot áthassa szellemével, tehát kultiválja, azaz kimetssze azon a saját centrális, szellemi Énjének bélyegét. Maga a világtörténelem tehát, Hegellel szólva, valóban nem egyéb, mint „die Darstellung des Geistes sei, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet, und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte”.^{3*} Hegel ugyan itt egy világént vesz a szellem szubsztrátumául, de mindezt minden fenntartás nélkül alkalmazhatjuk az egyes, emberi szellemre.

Láthatjuk, hogy az emberi szellem a maga egyéni nyilvánulásaiban sohasem eszköz. Az nem egyszerűen *kifejlődik*, nem egyszerűen *kialakul* tőle független tényezők által, hanem maga *fejleszti* ki magát, maga *alakítja* ki magából a kultúrát, a maga tevékeny-

² Böhm Károly: *Az ember és világa*. III. kötet, VIII.

³ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Zweite Auflage, Berlin, 1840 (Hegel's Werke IX. Band), 23.

ségeinek e szövevényes hálózatát. Az Én tehát mint *alkotó* és *értékelő* Én áll múltjával és jövőjével szemben. Magát *akarja* megvalósítani a maga egész szellemi tartalmában, mégpedig mint *értékest*, akár a hedoné, akár az utile, akár az ideál szempontja alatt is ítélve meg magát.* Így az Én nem játéka az egyetemes életnek, hanem alakítója, s csak egy nagyobb és önállóbb nála, s ez a felette és benne uralkodó transzcendentális törvény.

3. Az Én végtelen sok tevékenységre való készséget rejt magában. Tevékenységeinek nyilvánulásait s ezek fixírozott képét projekciónak nevezzük. A kultúrában lecsapódott szellem alkotásai, valamint a társadalmi intéstítúciók végtelen sora, s a szellemnek szoros értelemben vett művei mind projekciók továbbvetítései, azaz prolongációi. A „prolongáció alatt mindazt értjük, amivel az Én a maga valóságát látható testi határain túl kitágítja”⁴. A prolongáció a projekció élete a szellemnek önmagában levő belső határain túl, tehát ugyanazon aktusnak az új mozzanata. Vagy mondhatjuk, hogy a prolongáció a projekció társadalmasítása, az egyéni szellem tulajdonának továbbvetítése s ezáltal közkinccsé tétele.

A prolongáció nemcsak továbbviszi a társadalmi síkba a projekciót, de hogy prolongációvá váljék, ennek előfeltétele, hogy már meglévő prolongációt ismételjen, vagy pedig a maga prolongációja valamely más prolongációját kövesse. Az emberi társas élet prolongációi tehát valóban kollektív alkotások, s egyzersmind csakis az emberiség kollektívuma által élnek. Mégpedig csakis a folyton támadó generációk *ismétlései* által élnek. Mihelyt valamely intéstítúciót képező, alkotó projekciók utánképzésére, helyesebben utánélésére senki sem képes: az illető intéstítúció meghalt, s *caput mortuummá** válik. Az alkotmányos, jogi, katonai intézmények minden neme prolongációk hálózata, amelyek mind csak az *ismétlések*, az *utánélések* által élnek. Mindezeknek a társadalmi intézményeknek funkcionálása: mind *ismétlése ugyanazoknak*, illetőleg azok eredeti, első projekcióinak. Így a társadalmi életből minden diszkontinuitás ki van zárva, mert az egyén életének egyik hemiszférája mindig társadalmi síkban foly le, ahol pedig prolongációi csak előbbi prolongációk által élnek s újabb

⁴ Böhm Károly: *Ember és világa*. III. kötet, 252.

ismétlések által maradnak fenn. Az emberiség életében életének semminemű alkotása el nem vész, minden fennmarad.

4. A projekcióban azt a végső kategóriát kell felismernünk, amely az emberiség életét elsősorban lehetségesíti. Az önállítás pedig végtelen sok és változatos projekción keresztül érvényesül. Mert az emberi szellemben lévő minden tartalom *halhatatlanságra*, életre tör. Az önállítás valóban nem ismer határt, s annak ideális értelemben nincs is határa. Az önállításnak ez a halhatatlansági tendenciája: *az igazi történelmi tendencia az emberben*. Ez minden törekvést (hadi, politikai, diplomáciai, a szoros értelemben vett kultúrtörekvéseket) megmagyaráz. Az önállítás teljessége: a világtörténelmi feszítőerők alapösztoe. Az emberiség életének minden mozzanata e tendenciától áthatott, ez élte az emberi élet minden lehetőségét. Az önállítási síkban való találkozás, s így az önállítás teljességének, teljességre való jutásának akadályozása okoz a világtörténelemben minden kis és nagy ellentétet. Minél váratlanabb ez a találkozás, s minél erőteljesebb az önállítás, annál viharosabb és terhesebb az összeütközés. Ez a tendencia készíti az embert – s általa a társadalmat – tartalmának előhozására, potenciája egész valóságának a kiváltására, a maga sajátos élete sajátos megélésére. Ez a tendencia azért történelmi tendencia, mert az önállítás, határt nem ismervén, készíti a társadalomban élő egyest projekciói és prolongációi biztosítására, tehát megélt élettartalmának mások számára és más időkre való fenntartására. Még a halál gondolata is ezért született meg az emberiség lelke mélyén. Azért, hogy akadályozó tényezőkön és határokon túltegye magát, új életfogalmat alkotván, a valóságban pedig nincs halál, hanem csak élet. Az élet nem szűnik meg, de tenghet, ha az önállítás teljességének határt szabunk. E nélkül a tendencia nélkül minden individuális élet magában tenyészne, virágozna, gyümölcsözne (hogyan újabb izolált individuális életet teremtsen), s magában elszáradna, mint az őszi virág. Határai nincsenek, amik hatáskomplexumokba kapcsolódnának. Az emberi életnek teljességre törő önállítása tehát azért nevezhető történelmi tendenciának, mert ez az a pont az ember egyéni életében, amely valóban az *emberiséget* (az egyes emberek közös, kollektív életét), tehát a történelmet lehetségesíti.

E történelmi tendenciát sejtette, de a maga eredtető gyökerében megragadni nem tudta Eucken, amikor a történelemről azt a kijelentést teszi: „...die Geschichte im eigentümlich menschlichen Sinne nicht ein Dahintreiben mit der Zeit, sondern das Aufnehmen eines Kampfes gegen die Zeit, eine Gegenwirkung wider die Zeit, sie ist ein Streben, durch geistige Kraft festzuhalten, was seiner natürlichen Beschaffenheit nach vergehen muss und vergeht...”⁵* Itt Eucken tehát magát a tényt konstatálja, de nem magyarázza.

A történelmi tendenciának általunk adott fenti gondolatában kell látnunk azt a Lamprecht által keresett magyarázóelvet, amelyet ő „a történelmi valóság utolsó ösztönzőjének” gondolatában keresett.

Égészen természetes, hogy e történelmi tendencia egy formális elv, mint minden lehetségesítő elv. Tartalmat ez elvnek a történelmi élet mindenkori hordozói adnak.

5. A teljességre törő önállítás magyarázza meg az emberiség életének, a történelemnek egy másik lehetségesítő kategóriáját, az összefüggést, a folytonosságot. Az önállítás teljességének biztosítására (amire tehát szerkezeténél fogva ellenállhatatlanul kényszerítve van az ember) szüksége van más egyénre is, aki az ő létét biztosító hatásokat felvegye, akinél elraktározza. E hatások tehát másodfokon elhelyeztettek, de fennmaradásuk csak akkor van biztosítva, ha az egyéni szimpátia révén a hatást hordozó projekcióiba belekapcsolódik. Ez a meggyarapodott egyén harmadfokon fogja elhelyezni a maga hatásait. Ilyen módon hatásfonatok támadnak, amelyek a késztető önállítás révén újabb hatásfonatokba kapcsolódnak. Ilyen módon az emberiség életében a folytonosság útján kozmikus összefüggés él, amelyben minden emberi hatás elhelyeztetik, fennmarad és tovább él. Összefüggés nélkül nincs közösségi élet, tehát nincs társadalom. A miszteriózus személyiség sajátosságaiban annyira idegen, hogy a társadalomtól nyert közös kincsek mint kapcsoló tényezők nélkül, az ember az emberre nézve mint holt idegen, egymásra nézve kizárt állana egymással szemben. S ahogy az individuális élet csak az összefüggés kategóriája által tud a saját önállítása biztosítására a kollektív

⁵ Rudolf Eucken: *Philosophie der Geschichte*. „Die Kultur der Gegenwart”. Teil I, Abteilung VI, 269.

életbe belekapcsolódni, úgy ennek a nagy egésznek, amit történelemnek nevezünk, a megértése is csak az *összefüggés* által lehetséges. A pozitív történelmi kutatást is ez a kategória igazolja, ez ad hozzá alapot, különben – igaza van Mehlnnek⁶ – honnan jönnek ahhoz a történetírók, hogy állandóan a történelmi történet el- és kiágazásai után kutassanak. Történelmivá azáltal lesz valamely tény, hogy viszonyba jut. E viszonyba jutás, a viszonyban élés az összefüggés magyarázója.

A történelmi életet lehetségesítő kategóriák tehát ezt a sort mutatják: az emberiség élete egy nagy összefüggést mutat, tehát a kollektív életet az összefüggés lehetségesíti; az összefüggést az emberben lévő történelmi tendencia, ez utóbbit a prolongáció, a prolongációt pedig az emberi szellem őstevékenysége, a projekció magyarázza.

6. Ha továbbmegyünk a megindított gondolatmeneten, azt találjuk, hogy az összefüggés nem értelmetlen sem részeiben, sem egyetemenében, hanem egy *univerzális* jelentés húzódik azon végig. Ez az univerzális jelentés nem egy mechanikus összefüggést, hanem organikus összefüggést jelent. Eleven étellel, eleven, organikus tényekkel, s nem matematikailag kiszámítható dolgokkal állunk szemben a történelemben. Az emberiség életén végighúzódo univerzális jelentés tehát nem mechanikus összefüggés, hanem – Dilthey kifejezésével élve – „Wirkungszusammenhang”, *hatásösszefüggés*. Történelmi magyarázat, történelmi értelmezés csak ez alapján lehetséges. Továbbá azt találjuk, hogy ez az univerzális jelentés nemcsak okozatosságot, hanem egyszersmind célzatosságot is fejez ki. E kategóriák alkalmazása pedig az emberiség életére a *haladást* posztulálja, különben az emberiség életében sem okozatosság, sem célzatosság nem lenne. Ha pedig e két kategóriát nem ismerjük e vonatkozásban, akkor az összefüggést s az ezt magyarázó összes többi tényezőket is ki kell zárunk az emberiség életéből.

A haladásnak a gondolata a mai gondolkozásban mint *fejlődés*, mint evolúció ismeretes. Minden fejlődés pedig, nem csak az ontológiai, hanem egyszersmind az axiológiai tökéletességnek egy magasabb fokát látja maga előtt, s annak megvalósítására tör.

⁶ Dr. Georg Mehlis: *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*. Berlin, 1915, 10.

Böhm szerint:⁷ „...csak öncsonkítása a gondolatnak az, ha az *evolúciót nem gondoljuk haladásnak a tökéletesség felé.*” Korábbi fejtegetéseink szerint pedig az ember nem eszköze, hanem alkotója a történelemnek, s alkotó tevékenységeit az ideál szempontja alatt végzi. Tehát a haladás értékelést tételez fel, s így eljutottunk oda, hogy az értékelés az emberiség életének egyik alaptevékenysége. De nemcsak a haladás követeli, hanem emberi világunk metafizikai szerkezete is sürgeti az értékelésnek mint az emberiség élete egyik alaptevékenységének feltételét. „Ha az ember a kellemes és kellemetlen, hasznos és káros, igaz és hamis, jó és rossz, szép és rút között mindjárt történelmének első pillanatában különbséget nem tett volna, biztos elpusztulás érte volna az első embert az első napon. Mondhatjuk tehát, hogy az értékelés az ember fennállásának kezdettől fogva képezte az alapját.”⁸ Az értékelésnek mint az emberiség élete alaptevékenységének a felvételével eljutottunk a *kultúra* keletkezésének magyarázatához. El kell ismerünk, hogy a kultúrát a való és *kellő* világ ellentétessége teremti meg és váltja ki. A való világ nyomasztó volta, a szükségképpeniségtől való vezetettsége alól a szabadság után vágyik az ember. A szabadságot pedig csak úgy nyeri meg, ha átlendül a maga szelleméből teremtett világba, a *kellő*, az értékek világába, amelyet maga alkot magából, de nem a csillogó fantázia, hanem az egyénileg értékes szellem valóságából. Az értékes szellem alkotásaiból s az értékes szellemnek a való világot való áthatásából, kultivációjából szövődik az értékek ama szövevénye, amelyet *kultúra* név alatt ismerünk a civilizáció ontológiai fogalmával szemben.

7. Ez az egész logikus gondolatsor oda vezetett el minket, hogy ennek utolsó láncszeme, az értékelés által azt az utolsó következtetést kell levonnunk, hogy az emberiség élete minden haladási stádiumában valamely *erkölcsi normáció* szabályozó befolyása alatt áll. Tehát megállapíthatjuk, hogy azok a logikai természetű szabályozó törvények, amelyek az emberiség egész élete fölött uralkodnak: *erkölcsi törvények*. *Ami a transzcendentális törvény a tényleges ismerésre nézve, s amilyen lehetségesítő feltételek a transzcendentális kategóriák az empirikus megismerésben, mint egy életnyilatkozatban, ugyanolyan lehetségesítő feltétele az emberiség egész életének*

⁷ Böhm Károly: *Az ember és világa*. IV. rész: *A logikai érték tana*. 90.

⁸ Böhm Károly: *Az ember és világa*. III. rész: *Axiológia*. 8.

az erkölcsi törvény. Ha a transzcendentális jelző nem lenne lefogalva már a megismerést lehetségesítő tények számára, az erkölcsi törvényt méltán nevezhetnénk az emberiség élete transzcendentális törvényének.

Az erkölcsi normációnak ilyen lehetségesítő törvényként való nézése előfeltételezi a kollektív életnek azt a szemlélését, amelyet már fentebb kifejtettünk. Nem lehet az emberiség életét ma már sem materialista, sem természettudományos szociológiával vagy éppen vak természettudományi analógiákkal megmagyarázni. Hogy ma még természettudományos körökben is komoly tiltakozások hangzanak el az ilyen kísérletek ellen, legyen elég Apáthy Istvánra hivatkoznunk, aki erőteljesen tiltakozik az emberiség életének mechanizálása és olyan nivellírozása ellen, amely azt emberi sajátosságaitól és szellemi plusszától megfosztaná: „nem ismeri az életet – mondja Apáthy –, aki azt hiszi, hogy az életnek minden megnyilvánulását vissza lehet természettani és vegyület-tani tünetményekre vezetni. Ma nem lehet...”⁹ Tehát ma már nem lehet! Kérdés azonban, hogy a fiziológiai, pszichológiai és szociális-ontológiai törvényeket lehet-e a transzcendentalizmus analógiájára az emberiség életének lehetségesítő feltételei közé számítani. Határozottan nem lehet! Tárgyunk és terünk nem engedi meg, hogy a transzcendentalizmus lényegének a fejtegetésébe bocsátkozzunk, lévén itt a dolognak csak per analogiam felvilágosító ereje. (Legyen szabad azonban az érdeklődőket e tárggya vágós munkámra utalnom.¹⁰)

A fiziológiai, pszichológiai és szociális törvények az ontológiai létnek és az ontológiai fejlődésnek empirikus törvényei, de nem lehetségesítő törvények, vagyis egy szükségképpen létnek ontológiai törvényei, de nem annak a *lehetséges létnek* törvényei, amely abban a pillanatban kezd kibontakozni a maga csodás pompájában, amint az öntudat első sugarai előtűnnek az ösztöniség párák láthatára mögül s kezdi szőni a kultúra szövetét. Az emberiség élete mindaddig, amíg az öntudat vissza nem hajlik önmagára, s meg nem világítja életét, addig „emberivé” és „történetivé” nem lett. Csak amikor a reflexió megtörtént s megkezdődik a célkitű-

⁹ Apáthy István: *A fejlődés törvényei és a társadalom*. Bp., 1912, 14.

¹⁰ Tavasz Sándor: *Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája* (*Transzcendentál-filozófiai tanulmány*). Kolozsvár, 1914, II. rész, 30–35. fej.

zés, az ideálalkotás, lesz históriaivá az élet, s lesznek a biológiai viszonylatok emberi, történelmi, de egyszersmind erkölcsieké is. Az *emberiség életéről* tehát egész határozottan csak akkor lehet beszélni s csak attól a pillanattól, amikor az ember élete átlendült a pusztán ontológiai, egzisztenciális síkból a „célok világába” – Kanttal szólva –, a kell, az ideál hemiszférájába. Amikor az ontológiai félteke a deontológiai, az axiológiai féltekével kibővült, lett emberivé és históriaivá az ember kollektív élete. Megerősödött történelmi szemlélettel ennek az emberi életnek csíráit és sejtett kezdeteit a prehistorikus emberig tudjuk visszakísérni. (Az emberi élet értékeléseinek első kezdeteit szépen világosítja meg *Az értékes fenomenológiája a XV. századig* című munkájában Böhm Károly.¹¹)

Ugyanazt a dolgot más oldaláról nézve, mondhatjuk, hogy az emberiség élete ott kezdődik, ott lesz történetivé, ahol s amikor kulturálissá lesz. Amikor első nyomait találtuk meg annak, hogy a szellem a maga hatásaival a természetet ebben vagy abban a vonatkozásában áthatotta. Itt világosodik meg a *kultúra* és a *civilizáció* igazi fogalma. Mindkettő az emberiség életének kezdettől fogva képezi a tulajdonát. A *kultúra* a természetet átható szellemnek az emberi lélekben való reflexe. Az a lelki kvalitás, amely kialakul a természeti szükségképpeniséggel vívott küzdelemben. Az a mindenkori szellemi tartalom, amely a civilizációnak jelentést ad. A *civilizáció* így formális-ontológiai tény. A szellem megvalósulása a társadalmi síkban külső hordozója a kultúra kincseinek, s éppen ezért a civilizáció a kultúra szolgája. A civilizáció önmagát veszti el s üres csillogássá, hatalmi tényezővé válik, amint öncéllá lesz s lemond a kultúra szolgálatáról. Végeredményképpen mondhatjuk, hogy a civilizáció elbukik, amint magát a kultúra elvetésével megüresítette. A civilizáció lehetségesítő feltétele a kultúra. Hogy e pontnak kiindulásával eredményünket összekapcsoljuk, tegyük hozzá, hogy a kultúra pedig mindig erkölcsi tény, a kultúra alapszövetét mindig az erkölcsi szálak képezik. Hamis csillogás minden olyan kultúra, amely az erkölcsi alapszövetet nélkülözi s csak máról holnapra való. A kultúrát igazivá, komollyá és mélylé az erkölcs teszi. A kultúrát az erkölcsi vonás élteti, tehát egyedül csak az lehetségesíti.

¹¹ Böhm Károly: *Az értékes fenomenológiája a XV. századig*. Bp., 1912, 1–4. feje.

8. Láttuk az eddigiekből azt, hogy a kultúra helyes fogalma feltételezi az erkölcsi normációt és az erkölcsi normáció által az értékelést. Az értékelésről azt állapítottuk meg, hogy az embernek az ontológiai tények konstatálása, a *tudomásvétel* mellett ez olyan alapfunkciója, amely életéhez van kötve, mint olyan, amelynek elvesztése vagy felfüggesztése élete biztos elpusztulását vonná maga után. Most itt röviden azt a kérdést kell még érintenünk, hogy az értékelés általában véve involválja-e az erkölcsi normációt. Vajon az értékelés különböző fajai előfeltételezik vagy sürgetik-e az erkölcsi értékelést? Vagy a mi problémánkra konkretizálva a kérdést, vajon a tudományos-logikai és az esztétikai értékelés nem elegendő alapjai-e az emberiség életének? Vegyük még ezekhez kiegészítésképpen azt a kérdést – hogy még jobban visszamenjünk –, vajon az érzéki gyönyör vagy az élet sikerességét munkáló haszon nem elégítik ki az emberiség életét, s ha nem, miért nem? Természetesen mind e kérdések a mi szempontunkból jönnek tekintetbe a kollektív élet lehetségesítése szempontjából.

Ha azokat a dolgokat kutatjuk, amelyek értékesek az emberre nézve, azt találjuk, hogy három vonás az, ami kíváнатossá teszi ezeket a dolgokat: az élvezetokozás, a haszoneredményezés és az a vonás, amely minden viszony nélkül, önmagukban és önmagukon ragyog ki a dolgokon. Eszerint az értéknek három tiszta faja van: az élv- vagy gyönyörérték, a haszonérték és az önérték. Ha az értéktípusokat közelebbről megvizsgáljuk, s az ezek szerint végbemenő értékeléseket megvizsgáljuk, azt fogjuk találni, hogy úgy az élv szerinti, mind a haszon szerinti értékelés magán túl-
utal felsőbb értékelésre. Úgy az élv szerinti (hedonisztikus), mint a haszon szerinti (utilisztikus) értékelés ideiglenes. A hedonisztikus értékelés csak két olyan feltétel alatt lehet állandó tulajdona az emberiség életének, amelyek e kollektív életet pusztítanak el, nevezetesen az *izoláltság* és az *abszolút életképesség* mellett.¹² Az élv tehát nem lehet abszolút érték, hanem csak a haszon szerinti értékelés ellenőrzése mellett járulhat hozzá az élet gazdagításához. A mérték azonban itt sem így hangzik: minden hasznos elv értékes, mert a haszon sem dönt végérvényesen az érték fölött. A haszonérték az, ami az önfenntartást szolgálja, de viszont az önfenntar-

¹² Böhm Károly: *Az ember és világa*. III. kötet, 145.

tásnak tartalmat és értékességet nem ad. Tehát a haszonérték szerinti értékelés is ideiglenes, s így a haszonérték sem abszolút, s ahol az állandó vagy ez abszolút, ott az élet csonka és félbenmaradt, a kollektív élet teljessége pedig megakadt és dekadenciába sülyedt. Tehát sem az élv, sem a haszon szerint való értékelés az emberiség életének mint egyedül lehetséges kultúréletnek lehetségesítő feltételei nem lehetnek. Az értékelés e két fajtát teljesen ki kell kapcsolnunk a lehetségesítő feltételek vizsgálódási köréből.

Hátravan még, hogy az önérték szerinti értékelést is megvizsgáljuk a mi szempontunkból. Az önérték mindenekelőtt az előbbi két érték mértékéül szolgál. Becset, értéket az élv és a haszon attól a mértéktől nyer, amelyet az önérték szerinti értékelés alkalmaz reájuk. Kérdés az, hogy mi az a vonás, amelyet ez új mérték alkalmazásával találunk a dolgokon. Az önértékűség vonása: a *nemesség*. A nemességi vonás pedig mindenekelőtt *ideális*, azután pedig *kizárólagos* abban az értelemben, hogy önmagán túli értékre nem utal, mivel maga az *abszolút érték*. Ilyen abszolút érték, önérték csak egy van, s ez a szellem végtelen gazdagságát magában foglaló *intelligencia*. Az értékelési axióma mindenkor ez: *nemes csak az intelligencia*. Úgyhogy a nemességet csak átvitt értelemben lehet más dolgokról állítani. A nemesség az intelligenciából (a szellemiségből) származik át metaforával minden más dologra.¹³

Az intelligencia a maga szentséges nemességében, azonosságában, tisztaságában és szabadságában amaz örökkévaló értéktriászban bontakozik ki előttünk, amelyet *az igaz, a jó és a szép* értékeiben ismerünk. Az ilyen értelemben vett intelligencia nemcsak hogy abszolút érték, de valóban abszolút valóság. Ez maga az Isten, a maga töretlen egészében. Ez ama platóni *ὄντως ὄν*, a valóságos valóság. Életünk feltételét egész bizonyossággal itt kell keresnünk, s itt találjuk meg.

A filozófiai szemlélet előtt az abszolút értékű abszolút valóság a logikai ítéletben, tehát a tudomány egészében, a cselekvés moralitásában és a műalkotás kifejező szemléletében nyilvánul. Az abszolút értékű abszolút valóságot a maga töretlen egészében tisztán nem szemlélhetjük, hanem csak e három sugarában, s ezeknek reális síkjaiban.

¹³ Böhm Károly: *Az ember és világa*. III. kötet, 185.

Hogy e paragrafus elején felvetett kérdéseinket teljesen kimerítsük, még csak arra kell megfelelnünk, hogy a három érték törvényhozása közül miért állítjuk az erkölcsi normációt úgy oda, mint az emberiség életének kizárólagos lehetségesítő feltételét. Miért látjuk éppen az erkölcsi törvényben azokat a kategoriális törvényeket, amelyeken nyugszik az emberiség élete?

A fenti értelemben megállapított *intelligencia* mint jelentés valószínűleg meg mind a három birodalomban, tehát úgy az igazságban, mint a jóságban és szépségben. Ugyanaz a jelentés igazzá az ítéletben és ennek rendszerében, a tudományban lesz, jóvá a morális cselekedetben és széppé az érzékiség látszatában. S amiként az önértékű szellemiség (az intelligencia) magasabb fokon magában egyesíti az élvértéket és a haszonértéket, éppen úgy az önértékű szellemiség három értékbirodalma egymást feltételezi. Mégis mindenkinek megvan a saját impériuma, amelynek egész reális tartalmát lehetségesíti. A jelentés a logikai (a tudományos) síkban az intelligens Én más jelentéseivel áll szemben, tehát itt a harcoló értékek küzdelme „az értelmi sík nyugalmaiban játszódik le”. Itt ugyanazon önértékű szellemiségen belül folyik a küzdelem. A jó megvalósulási tere azonban az a közös tér, ahol több önértékű szellemiség áll egymással szemben. A szép tere ellenben az „esztétikai szemlélés magaslata”, ahol együtt van az igazság és jóság. Ez az igazi *θεωρία*, az igazi szemlélet. Ez azonban a maga teljességében csak az abszolút szellemnek van megadva, töredékében is csak az „aktív filozófus”-nak, a művésznek.

Így a pozitív logikai törvények birodalma: a tudomány rendszere; az esztétikai alkotás törvényei: a művészi alkotás megítélő és értékelő törvényei; a moralitás törvényei: az emberiség életének feltételei, lehetségesítő törvényei. A tudomány és a művészi alkotás az emberiség egyetemes szellemének alkotásai, amelyek az abszolútum felé lendítő vallásos élmény végtelen gazdagságával együtt a kultúra tartalmát képezik. Mi lesz az erkölcsi, a morális törvénnyel?

A morális jó szintén drága birtoka a kultúrának, de ennél tovább menve még többet is jelent számunkra. Mivel a kultúrát hordozó önértékű személyek egymás intencióit, kihatásait, projekcióit találják egymással szemben, a köztük fennálló viszony gyakorlati, etikai viszonyná

változik.¹⁴ Az emberiség életében már emberi mivoltuknál fogva önértékű személyek állnak egymással szemben. A prolongációk síkja közös lévén, harc fejlődik ki közöttük, amely harc azonban nem „mechanikai dülakodás”, hanem „etikai harc”.¹⁵ Ennek a harcnak normatív törvényei, egészen természetesen, erkölcsi törvények.

A helyes életviszonylatok az állati világban egyetemes ontológiai-biológiai törvények által vannak meghatározva, itt tehát a viszonylatokat illetőleg premorális állapottal van dolgunk, ahonnan a moralitás éltető levegője, a szabadság hiányzik, s helyét a szükségképpeniség foglalta el. Az embernél azonban, önértékű szelleménél fogva, amelyet öntudatosnak mondunk, a szabadság a domináló elv, s így a morális kiemelkedik a szükségképpeniség természeti, kötött világából, s uralkodó törvénnyé lesz. Az emberi individuális élete összetörhetik az igazságért folytatott küzdelemben. A művész önmagát emésztheti meg alkotásai szenvedélyes tüzeiben, az alkotás lelkesedésében. *De sem a rendszeres igazság, sem az esztétikum nem egyetemes életfeltételek. Az erkölcsi törvény azonban egyetemesen kötelező, s az élet megvalósulása van hozzá kötve.* Mihelyt az emberi viszonylatok elvesztik erkölcsi karakterüket, azonnal megszűnnek élni, s vége annak a csodás kertnek, amelyben a kultúra virágai tenyésznek.

Az erkölcsi normációt azonban, vigyáznunk kell, nem abban a negatív értelemben kell az emberiség élete lehetségesítő feltételének vennünk, hogy bizonyos, a kulturális fejlődésre nézve káros hatásokat távol tart és elhárít. Az erkölcsi normáció pozitív lehetségesítő törvény abban az értelemben, hogy mindazok a kategóriák, amelyeket a 4–6. paragrafusban kifejtettünk, akciójukban az erkölcsi normációhoz vannak kötve. A kultúra egész tartalmának hordozója az erkölcsi normáció, amelyen kívül kulturális emberi élet, tehát történelmi élet nincsen. Az erkölcsi normáció által a történelmi tendencia erkölcsi tendenciává, az összefüggés erkölcsi összefüggéssé lesz. Így az emberiség életének minden mozzanata, amely látszólag nem erkölcsi befolyás alatt áll, csak átmeneti, csak ideiglenes, mert létalapja, életfeltételei nincsenek. Ellenben minden mozzanat, amely a kultúra egé-

¹⁴ Böhm Károly: *Az ember és világa*. III. kötet, 322.

¹⁵ *I.m.* Uo.

szében gyűl, az erkölcsi életszférában nyer történelmi patinát s kapcsolódik bele a fejlődésbe.

9. Szedjük össze fejtegetéseink szárait, mielőtt a befejező lépést megtennénk. Az emberiség élete, vagyis a történelem nem más, mint a kultúra élete. A kultúra maga pedig az önértékű szellem alkotása az értékelés alapfunkciója által. Az értékelést pedig úgy ismertük meg, mint amely az erkölcsi értékelésben lesz egyetemes funkcióvá, mint a kulturális élet hordozója, tehát nem *időben* előzi meg a logikai és esztétikai értékelést, ezeknek primitív kezdeteiben, hanem ezek történelmi, kulturális életét a priori lehetségesé teszi, tehát összetartó kötéséül szolgál az emberiség életének.

Az önértékű szellem szabad és teljes megvalósulásra tör. A kultúra az önértékű szellem reflexe, s mint ilyen magával hozza a *szabadságra és teljességre* való törekvést. Így a szabadság és teljesség törvényei az emberiség életének alaptörvényei. Emberi élet mint kulturális élet csak ott van, ahol az önértékű szellem szabadon, korlátatlanul valósíthatja meg a maga teljes tartalmát.

E két alaptörvénynek a feltételét az erkölcsi törvényben kell látnunk. Az erkölcsi törvény teszi lehetségessé ezeknek érvényesülését. Az önértékű szellem ugyanis igazán *szabaddá és egész tartalmának teljes kifejezésére képes nem az igazság által lesz, hanem a morális jó cselekedet által*. Az önértékű szellem az igazság keresésének munkájában törvényszerűségi fonalakat követ, kényszerítve erre a saját teoretikus gondolkodásának és a gondolkodás tárgyának törvényei által. Nincs kötöttebb gondolkodás, mint a logikai gondolkodás. Ellenben az erkölcsi törvényben az önértékű szellem teljesen és szabadon valósul meg. A logikum törvényszerűségeken nyugszik, a praktikum ellenben a szabadságon és a teljességen.¹⁶

Már maga a prolongáció is mutatja, a logikai projekción való túlterjedésében, a szabadság és teljesség tényét. *Úrrá az igazság a világ felett, úrrá a morális jó a természet felett csak az erkölcsi cselekedet szabadsága által lesz*. Az önérték a maga tisztaságában az erkölcsi törvény által ragyog ki a legszabadabban és a legteljesebben. Tehát a kulturális élet, mint történelmi élet, azaz az emberiség élete az erkölcsi törvény által lesz igazán reálissá, lesz igazán valóvá.

¹⁶ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. (Reklam-kiadás) 275.; Böhm: *Az ember és világa*. IV. kötet, 440.

10. Fejtegetéseink végére jutottunk. Végtelen örömünkre szolgált, hogy az intelligencia lépést lépés után jelző tényei e konstrukcióra vezettek. Mondanivalójuk e fejtegetéseknek abban a gondolatban ragyog előttünk, hogy a történelmi élet az önértékű szellem alkotásával, a kultúrával egy. A kultúrának hordozója, lehetségesítője pedig az erkölcsi törvény. Tisztán áll előttünk, hogy az a történelmi „nem-tudatos”, amely a történelmet képező emberi vonásokon túl kerestetik, semmi más, mint az erkölcsi törvény, amely, bár az önértékű szellem törvénye, éppen végtelen nagyságánál fogva az emberen túlnőttnek tűnik fel. Valóban az abszolút érték, amelyet abszolút valóságnak kell elismernünk, az erkölcsi sugara által nő túl az emberen. Mint valóságos valóság, mint igaz valóság ama hatalmas ténye által válik az abszolútum végtelen naggyá, hogy felséges erkölcsi törvénye által lehetségessé teszi az emberi szellem ama grandiózus revelációját, amely a kulturális életben, a történelemben nyilvánul.

Az Abszolútum kijelentésének hatalmas hordozója a kultúra, ami által természetesen az Abszolútum jut közel hozzánk, s mind közelebb a nagyobbodó kultúrával, amelynek tartalma és hordozója ő maga.

Az emberiség életének igazi filozófiája az lesz, ha az ő igazi életének kifejezője, a kultúra, a maga igazi tartalmával és lehetségesítő törvényeivel, az Abszolútummal közel jut hozzánk, illetőleg saját önértékű szellemünkéből a kultúra tartalmának és éltető valóságának ismertetik fel.

Jegyzetek

A világnézetről (1925) – E cím alatt Tavaszynek két kisebb munkáját közöljük, melyek a *Világnézeti kérdések* című tanulmánykötetben jelentek meg (Torda, 1925). Jóllehet Tavaszy ilyen címen sohasem jelentetett meg írást, *A világnézet belső képe*, valamint *A világnézet keletkezése és feltételei* című írásainak alapproblémája és logikai rendje megengedi az egységes tematika alá való foglalásukat.

Bevezetés a filozófiába (1945–46) – Ez a tanulmány Tavaszy Sándor hagyatékából származik. Az írás valószínűleg az ugyanolyan címet viselő egyetemi kurzus anyagát tartalmazza, ám a kifejtés rendszeressége, intellektuális fegyelme arra enged következtetni, hogy a tanulmányt nyomtatásban is meg akarta jelentetni. A szöveg néhány egyenetlensége, a kimunkált és vázlatos részek váltakozása kétségtelenül azt mutatja, hogy a közlésre való előkészítést (már) nem tudta maradéktalanul elvégezni.

42. old. – *ignoramus et ignorabimus* – nem tudjuk és nem is tudhatjuk

46. old. – *deixis* – jelzés, rámutatás, valamire utalás

47. old. – *scientia scientiarum* – tudományok tudománya

48. old. – *philosophia practica* – gyakorlati(as) filozófia

56. old. – *A tiszta ész kritikája* (1781), *A gyakorlati ész kritikája* (1788), *Az ítélőerő kritikája* (1790).

57. old. – *a filozófia enciklopédiája* – Tavaszy a kifejezésen a problematizáló szempontot előnyben részesítő szisztematikus filozófiát érti.

57. old. – Windelband: *Tankönyv az újkori filozófia történetéhez*; Falkenberg: *Az újkori filozófia története*.

58. old. – Külpe: *Bevezetés a filozófiába*; Windelband: *Bevezetés a filozófiába*.

58. old. – Eisler: *Filozófiai fogalmak*; Schmidt: *Filozófiai szótár*.

69. old. – *petitio principii* – logikai hiba, mely abban áll, hogy valamit olyannal bizonyítunk, ami maga is bizonyításra szorul

79. old. – *dignitás* – tekintély, méltóság

89. old. – *regressus ad infinitum* – a végtelenbe való visszavezetést jelenti, sokszor logikai hibának minősül. Tavaszy itt pozitív értelemben használja a kifejezést.

94. old. – *hic et nunc* – itt és most; *individuum ineffabilis* – kifejezhetetlen, leírhatatlan egyed

A lét és a valóság (1933) – Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet
Részvénytársaság, Cluj-Kolozsvár, 1933.

110. old. – *παντα ρει* – panta rei (gör.), minden folyik; Hérakleitosz azon elve, mely a létet örökös keletkezésként és elmúlásként, örökös mozgásként fogja fel

113. old. – Driesch: *Metafizika*; Scheler: *Filozófiai világnézet*; Heidegger: *Mi a metafizika?*; Heidegger: *Az alapok lényegéről*; Kynast: *Jelenkori logika és ismeretelmélet*; Jaspers: *Filozófia*, első kötet: *Filozófiai világlátás*; Jakoby: *A valóság általános ontológiája*; Maier: *A valóság filozófiája*, első rész: *Igazság és valóság*.

118. old. – *circulus vitiosus* – ördögi kör; itt tautológiát is jelent

119. old. – *Sein zum Tode* – „halálhoz viszonyuló lét”. Lásd M. Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Bp., 1989, 429. „A halál olyan létlehetőség, melyet a jelenvalólétnek mindenkor magának kell magára vennie. A halállal a jelenvalólét a maga *legsajátabb* létképességében áll küszöbön önmaga számára. [...] *A halál mint legsajátabb, vonatkozás nélküli, meghaladhatatlan lehetőség* mutatkozik meg. [...] Ennek egzisztenciális lehetősége azon alapul, hogy a jelenvalólét lényegszerűen feltárul önmaga számára, mégpedig a magaelőzés módján. A gondnak ez a struktúramozzanata a halálhoz viszonyuló létben konkretizálódik a legeredendőben.”

127. old. – *Upanishadok* – szanszkrit nyelvű indiai vallásbölcseleti szövegek, a szó maga titkos tanítást jelent.

133. old. – *via contemplativa, via activa* – az elmélkedés (gondolkodás), illetve a cselekvés útja, módszere

137. old. – a magyar Heidegger fordításban a *Dasein* megfelelője a *jelenvalólét*, nem pedig a *létező*. Ez utóbbi a mai magyar terminológiában a német *Seiendes*-nek a fordítása.

138. old. – *proton pseüdos* – látszólagos, hamis, áleredet

138. old. – *Das Fürsichsein des Ichs [...] ist kein ursprüngliches Faktum.* – Az Én magában-valósága (Tavaszy „magányosság”-nak fordítja) nem lehet őseredeti tény.

140. old. – Lásd M. Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Bp., 1989, 87–88. „A létinterpretáció görög kezdeményeinek talaján kialakult egy dogma, mely nem csupán fölöslegesnek nyilvánítja a lét értelmére irányuló kérdést, de ráadásul szentesíti a kérdés megkerülését. Azt mondják: a „lét” a legáltalánosabb és a legüresebb fogalom. Mint ilyen, ellenáll minden definiálási kísérletnek. Ennek a legáltalánosabb és ezért definiálhatatlan fogalomnak nincs is szüksége semmiféle definícióra. Mindenki állandóan használja, jól tudja, hogy éppen mit ért rajta. Így tehát az, ami rejtőzködőként nyugtalanságba hajszolta és nyűgözte az antik filozófiát, napnál világosabb nyilvánvalósággá vált, olyannyira, hogy azt, aki egyáltalán rákérdez, módszertani eltévelyedéssel vádolják.”

140. old. – *unbestimmte Unmittelbare* – meghatározatlan közvetlenség
146. old. – *ordnungslehre, wirklichkeitslehre* – rendszerelmélet, valóság-elmélet

146. old. – *ganzmachende Kausalitätsart* – mindent átfogó, mindent alakító okság, kauzalitásfaj

147. old. – *enteléchēia* – beteljesedés, tökéletesedés. Arisztotelésznél és a skolasztikában a megvalósult célt, valamint azt az aktív princípiumot jelenti, amely valósággá változtatja a lehetőséget.

148. old. – *vera imago mundi* – a világ „igazi” képe, a valódi világ.

Az emberiség életének filozófiája (1917) – Hornyánszky Viktor Cs. és Kir. Udvari Könyvnyomdája, Budapest, 1917.

153. old. – Lásd I. Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. In: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, 1997, 43.

153. old. – *Geschichtslogik* – a történelem logikája, a történelmet vezérlő logikai elvek.

154. old. – „...az eszme az a realitás, amely csak tükre, kifejezése a fogalomnak –, s így fogalmazzuk meg a szellem és a történelem általános célját; s ahogyan a csíra magában hordja a fa egész természetét, a gyümölcs ízét és formáját, úgy tartalmazzák már a szellem első nyomai is virtualiter az egész történelmet.” (Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1979, 42.)

155. old. – *hedoné, utile, ideál* – itt is a gyönyörértékre, a haszonértékre és az önértékre utal a szerző

155. old. – *caput mortum* – az adott szövegösszefüggésben halott ténnyt, lezárt fejezetet jelent.

157. old. – Az Eucken-szöveg fordítása: „...a történelem, sajátosan emberi értelemben, nem az idővel való sodródás, hanem az ellene való harc, az idővel való szembeszegülés, vagyis az a törekvés, mely a szellem erejének segítségével próbálja a természetéből fakadó mulandóságot megakadályozni...” (*A történelem filozófiája*. I. rész: *A jelenkori kultúra*)

Névjegyzék

APÁTHY István (1863–1922) – világhírű magyar orvos, természet- és társadalomtudós. A kolozsvári egyetem tanára, később rektora, majd a Természettudományi Kar dékánja.

ARISZTOTELÉSZ (i.e. 348–322) – ókori görög filozófus és tudós, minden idők egyik legnagyobb filozófusa. Filozófiatörténeti hatása Platónéhoz, az újkorban pedig Kantéhoz mérhető.

BACON, Francis (1561–1626) – angol filozófus, az újkori empirizmus megalapozója, a kísérletező tudományok új módszertanának kidolgozója.

BARTH, Karl (1886–1968) – német református teológus, a dialektika-teológia elindítója. Teológiai felfogására a neoprotestantizmus, filozófiai gondolkodására az újkantianizmus hatott.

BARTÓK György (1882–1970) – magyar filozófus, a kolozsvári „Böhm-iskola” tagja. Az újkantianus értékelméleti kérdésfelvetésből kiindulva filozófiája a szellemtörténeti irányzat törekvései felé tolódott.

BAUCH, Bruno (1877–1942) – a badeni iskolához tartozó újkantianus filozófus.

BENTHAM, Jeremy (1748–1832) – angol empirista filozófus, a hasznosságfilozófia (utilitarizmus) megalapozója.

BERGSON, Henri (1859–1941) – francia idealista filozófus, az „élan vital” hirdetője. Az evolúció tanával polemizálva az élet átfogó filozófiáját vázolta fel.

BÖHM Károly (1846–1911) – A magyar filozófia egyik legnagyobb személyisége, az első magyar filozófiai rendszer megalkotója. Kolozsváron volt egyetemi tanár. Filozófiájában egyszerre van jelen a görög bölcséleti hagyomány, a protestantizmus eszmevilága, a német idealizmus és pozitívizmus, valamint az érték- és szellemfilozófia.

CASSIRER, Ernst (1874–1945) – német filozófus, első alkotói periódusában a neokantianizmus marburgi iskolájának képviselője. Kanti alapokról indulva hozza létre később a szimbolikus formák filozófiáját.

COMTE, Auguste (1798–1857) – francia filozófus, a pozitívizmus irányzatának megteremtője. A társadalmi formák és fejlődés jelenségeit szisztematikus kutatással vélte feltárhatónak.

DESCARTES, René (1569–1650) – természettudós, minden idők egyik legnagyobb filozófusa. őt tartjuk az újkori fordulat megvalósítójának a gondolkodás történetében.

DILTHEY, Wilhelm (1833–1911) – német gondolkodó, döntő impulzust ad az életfilozófiának. A természettudományokkal szemben a szellemtudományok megalapozására törekedett.

DRIESCH, Hans (1867–1941) – Haeckel tanítványa, aki biológiai eredményeit Kant filozófiájával alapozta meg és kísérletet tett egy antimaterialista „kritikai vitalizmus” létrehozására.

DURKHEIM, Emil (1858–1917) – francia szociológus, a szociológia történetének egyik legjelentősebb alakja, úttörő szerepe volt a szociológia tudományos és intézményi önállóságának megteremtésében.

EBBINGHAUS, Hermann (1850–1909) – német pszichológus és filozófus, a modern pszichologizmus egyik képviselője.

EBNER, Ferdinand (1882–1931) – osztrák kultúrfilozófus.

EDDINGTON, sir Arthur Stanley (1882–1944) – angol fizikus, csillagász.

ENYVVÁRI Jenő (1884–1959) – magyar filozófus, a fenomenológia első magyarországi képviselője.

ERDÉLYI János (1814–1868) – magyar író, költő, filozófus, nagy hatással voltak rá Hegel eszméi.

EUCKEN, Rudolf Christoph (1846–1926) – német filozófus, Fichte „énfilozófiájá”-ból kiindulva a mindenütt jelen levő személyes létet, azaz az Istent teszi meg az individuális élet alapjául.

FEUERBACH, Ludwig (1804–1872) – német filozófus, az egyik legjelentősebb hegelianus gondolkodó. Hegel filozófiáját a materializmus irányába próbálta meg eltolni.

FICHTE, Johann Gottlieb (1762–1814) – német szubjektív idealista filozófus. Szerinte a filozófia tudománytan, azaz nem a tárgyak, hanem a tárgyakról szóló tudás tudománya.

FISCHER, KUNO (1824–1907) – a hegeli gondolkodás hatása alatt álló német filozófus, neves filozófiatörténész.

FRIES, Jakob Friedrich (1773–1843) – a pszichologizmus filozófus képviselője; a filozófia alapja nem a konstruktív logika, hanem a tudat lélektani elemzése.

HAECKEL, Ernst (1834–1919) – a 19. század legnagyobb és leghatásosabb zoológusainak egyike. Darwinhoz csatlakozva diadalra vitte a biológiai fejlődés gondolatát.

HARNACK, Adolf von (1851–1930) – német protestáns teológus, a századforduló egyik legnagyobb, valláskülönbség nélkül méltányolt egyháztörténésze.

HARTMAN, Nicolai (1882–1950) – német filozófus, a szubjektivisták hagyomány ellenében törekszik egy új ontológia megalapozására. Felfogásában a megismerési aktusok önmagukon túlmutatva egy tárgyra utalnak.

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm (1770–1831) – az abszolút idealizmus rendszerének kidolgozója, az újkori historizmus legnagyobb képviselője, hatása Kantéval vetekedik.

HEIDEGGER, Martin (1889–1976) – német filozófus, a 20. század egyik legbefolyásosabb gondolkodója, a modern egzisztencializmus és a fundamentálistológia megteremtője.

HÉRAKLEITOSZ (kb. i.e. 544–483) – ógörög filozófus, a Szókratész előtti természetbölcselet meghatározó egyénisége. A fejlődés, a változás forrását az ellentmondásban látta.

HÖNIGSWALD, Richard (1875–1947) – német újkantiánus, Alois Riehl tanítványa és munkatársa.

HUSSERL, Edmund (1859 – 1938) – német filozófus, a 20. sz. legbefolyásosabb gondolkodóinak egyike, a fenomenológiai irányzat megalapozója.

HUZELLA Tivadar (sz. 1886) – orvos, a debreceni, majd a budapesti egyetem anatómiaprofesszora.

JASPERS, Karl (1883–1969) – német egzisztencialista filozófus, erőteljesen hatott rá Kierkegaard. A filozófia feladatát abban látta, hogy minden ember saját személyes létének eredetére rámutasson.

KANT, Immanuel (1724–1804) – máig sugárzó német idealista filozófus, a kritikai bölcselet és a transzcendentálfilozófia megalapozója. Hatása szinte felmérhetetlen.

KENESSEY Béla (1858–1918) – református püspök, írói és lapszerkesztői tevékenységet is folytatott.

KIERKEGAARD, Sören (1813–1855) – dán filozófus, gondolkodása erőteljesen a keresztény nézőpont hatása alatt állt. Elemzése a 20. század egzisztencializmusa számára döntő ösztönzést adott.

KORNIS, Gyula (1885–1958) – magyar pszichológus és filozófus, a szellemtörténeti irány egyik fő képviselője.

KÜHÁR Flóris (1893–1943) – a magyar „neoskolasztika” egyik képviselője, főképp vallásbölcseleti kérdésekkel foglalkozott.

KÜLPE, Oswald (1862–1915) – német pszichológus és filozófus, az újkantianizmusnak a kanti hagyományos felfogáshoz legközelebb álló realista irányzatához csatlakozott.

LAMPRECHT, Karl (1856–1915) – német történetíró, 1909-től az általa alapított lipcei művelődéstörténet intézet vezetője.

LAASON, Adolf (1832–1917) – hegelianus német filozófus.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1646–1716) – német objektív idealista filozófus, sokoldalú természettudós és kiváló matematikus.

LÉVY-BRUHL, Lucien (1857–1939) – a pozitivizmusból kiindulva tanulmányozta a primitív társadalmak etnológiáját, mitológiáját, gondolkodásmódját. A Sorbonne etnológiai intézetének alapítója, a strukturalista irányzat előfutára.

LIEBMANN, Otto (1840–1912) – német újkantiánus filozófus, „Kant und die Epigonen” című könyvének megjelenésétől (1865) számítjuk a neokantianizmusnak a kezdetét.

LOTZE, Herman (1817–1881) – német idealista gondolkodó, a pluralista filozófia művelője.

MAIMON, Salomon (1757–1800) – német idealista gondolkodó, megkérdőjelezi a kanti numenon-fenomenon kettősségének jogosultságát.

MAKKAI Sándor (1890–1951) – református püspök, egyetemi tanár, igen széles körű tevékenységet fejtett ki. Írt regényeket, verseket, irodalomtörténeti munkákat, valláselméleti és vallásbölcseleti műveket.

MARX, Karl (1818–1883) – német filozófus, ideológus. Hegeli alapon állva, ám Hegel ellenében megteszi az utolsó lépést az idealizmustól a materializmusig.

NAGY Károly (1868–1926) – református püspök, kolozsvári egyetemi tanár. Irodalmi tevékenységet is folytatott.

NATORP, Paul (1854–1924) – neokantiánus filozófus, a transzcendentális logikai irányzat (marburgi iskola) képviselője.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1844–1900) – német filozófus, az irracionális kiemelkedő képviselője.

PAULER Ákos (1876–1933) – magyar gondolkodó, kolozsvári, majd budapesti egyetemi tanár, előbb a pszichologizmus és a kritizmus, később a logizmus követője.

PAULSEN, Friedrich (1846–1908) – német filozófus, a modern német neveléstudomány elméleti kimunkálója, az újkantianizmus metafizikai irányzatának képviselője.

PLATÓN (kb. i.e. 427–347) – ógörög gondolkodó, a rendszeres filozófiai idealizmus első klasszikusa. Filozófiája közvetlenül minden későbbi objektív idealista szintézis alapja, hatása felmérhetetlen.

RAVASZ László (1882–1975) – Böhm Károly tanítványa, 1907-től a kolozsvári református teológia tanára, 1921-től a dunamelléki református egyházkerület püspöke. Vallásfilozófiai írásai mellett számos esztétikai, irodalomtörténeti tanulmány és irodalomkritikai cikk szerzője.

RIBOT, Théodule (1839–1916) – francia pszichológus, a kísérleti lélektan megalapozója Franciaországban.

RICKERT, Heinrich (1863–1936) – német filozófus, Windelbanddal együtt az újkantianizmus badeni iskolájának képviselője, az értékefilozófia nagy hatású rendszerezője.

RIEHL, Alois – (1844–1924) – német filozófus, a realista újkantianizmus képviselője. A marburgiakhoz hasonlóan Kant filozófiájában ő is logikai, nem pedig pszichológiai tapasztaláselméletet lát.

SCHELER, Max (1874–1928) – német gondolkodó, Kant formális etikájának bírálója. Az értékeket tartalmi meghatározottságúaknak és az egyes emberhez kötötteknek tekinti.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Ernst Daniel (1768–1834) – német filozófus, napjainkban elsősorban hermeneutikai munkáiért érdemel kiemelt figyelmet.

SCHOPENHAUER, Arthur (1788–1860) – német pesszimista gondolkodó, a világ lényegét a vakon törekvő akaratban látta.

SIMMEL, Georg (1858–1918) – német bölcselemény, az újkantianizmus relativista kezdeményezésének képviselője. A szociológia egyik társalapítójának tartják.

SPENCER, Herbert (1820–1903) – angol filozófus, a klasszikus pozitívizmus leghatásosabb képviselője.

SPINOZA, Benedictus de (1632–1677) – zsidó származású holland filozófus. Panteista rendszere nagyszabású kísérlet az egész anyagi és szellemi világ egyetlen elvből való matematikai levezetésére.

SZÓKRATÉSZ (i.e. 469–399) – a klasszikus görögség egyik legjelentősebb filozófusa, Platón mestere, az etikai intellektualizmus megalapítója. Filozófiai módszere az általános érvelés, melynek során általános meghatározásokhoz jut el.

TANKÓ Béla (1876–1946) – egyetemi tanár, filozófus, Kolozsváron doktorált filozófiából 1909-ben. Elsősorban bölcseletkritikával foglalkozott.

TRIKÁL JÓZSEF (1873–1950) – magyar filozófus, a természettudományok egységelméjét és a pozitívizmus erejét próbálta a keresztény világnézet segítségével meghaladni.

TRÓCSÁNYI DEZSŐ (1889–1962) – magyar filozófiatörténész, a pápai református teológia tanára. 1915-ben Kolozsváron avatták bölcsészdoktorrá.

TROELTSCH, Ernst (1865–1923) – német teológus, filozófus, a realista idealizmus, de ugyanakkor a 19. századi historizmus jelentős képviselője.

VOLKELT, Johannes (1848–1930) – német újkantiánus filozófus, a kritikai filozófiát antropológiai-pszichológiai irányba mélyítette el.

VOLTAIRE, François-Marie (1694–1778) – francia regényíró, filozófus, felfogásának alapja az aktivitás, a haladásba, az értelem erejébe vetett rendíthetetlen hit, valamint a dogmatikus gondolkodással való szembe fordulás.

WINDELBAND, Wilhelm (1848–1915) – német filozófus, az újkantianizmus jelentékeny iskolájának, a badeninek kezdeményezője és egyik vezető alakja.

WOLFF, Christian (1679–1754) – Leibniz tanaira építő német filozófus-pszichológus, a racionalista pszichológia képviselője

WUNDT, Wilhelm (1832–1920) – német fiziológus és pszichológus, a kísérleti lélektan egyik megalapozója.

Tavaszy Sándor életrajzi adatai

1888. február 25-én született Marossárpatakon, erdélyi középirtokos családból. Édesapja falusi jegyző volt.
Gimnáziumi tanulmányait Marosvásárhelyen végezte.
- 1907 szeptemberében beiratkozott a kolozsvári Református Teológiai Fakultásra, valamint a kolozsvári Tudományegyetem filozófia szakára.
- 1911 Befejezte teológiai tanulmányait, s még ebben az évben tanulmányútra indult Németországba.
- 1911/12 A téli szemesztert Jénában töltötte, ahol újkantiánus filozófusok előadásait, valamint teológiai kurzusokat hallgatott.
- 1912/13 Jénát követően Berlinbe utazott, ahol 1913 nyaráig három egyetemi félévet töltött el, s elsősorban ismeretelméleti és vallásfilozófiai előadásokat hallgatott.
- 1913 Az erdélyi református egyházkerület püspöki titkárrá választotta, D. Kenessey Béla püspök mellé. A funkciót két évig töltötte be.
- 1914 Megjelent első nagyszabású munkája, mely elsősorban a Németországban töltött négy félév szellemi hozadékának tekinthető. A munka címe: *Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája* (Kolozsvár, 1914).
- 1915 februárjában filozófiából doktorált a kolozsvári Tudományegyetemen.
- 1919 Schleiermacherről írt dolgozatával a kolozsvári Református Teológiai Fakultáson magántanári képesítést nyert. A tanulmány egy évvel korábban nyomtatásban is megjelent, *Schleiermacher filozófiája* címen (Kolozsvár, 1918).
- 1921 A Kolozsvári Teológiai Fakultás rendes tanárának hívta meg, ahol teológiai és filozófiai előadásokat tartott.
- 1924 A kolozsvári Református Teológia igazgató professzorává választották meg.
A közélettel, a szellemi és társadalmi valósággal való állandó kapcsolata a '20-as évek végére egyre jobban megerősítették benne az ember válságának gondolatát. Karl Barth dialektika-teológiáján keresztül ismerkedett meg Kierkegaard, majd az egzisztencializmus filozófiájával, melyben felismerni vélte az ember válságának feloldását. Bámulatos gyorsasággal fogadta be és építette saját rendszerébe a kortárs európai egzisztencializmus szellemiségét.
- 1930 A harmincas évektől kezdődően széles körű közművelődési tevékenységet folytatott. Részt vállalt egy sor kiadvány – *Református Szemle, Új Erdélyi Múzeum, Ellenzék, Független Újság, Pásztortűz, Kálvinista Világ* stb. – szerkesztésében. 1930–40 között az Erdélyi

- Múzeum Egyesület Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudomány Szakosztályának elnöke, valamint az EME egyik alelnöke volt.
- 1937 Az erdélyi református egyházkerület főjegyzővé és püspök-helyettesévé választotta.
- 1944/45 A kolozsvári Egyetem filozófiaprofesszorának nevezték ki. Számos filozófiai munkán dolgozott, elsősorban egy etikai, egy metafizikai és egy ismeretelméleti traktátuson. Ezeket már nem tudta befejezni.
1951. december 8-án hunyt el szívrohamban, 63 éves korában.

*

A továbbiakban közöljük azt az önéletrajzot, mely a hagyaték személyes iratai között maradt fenn, s amely pontosítja és kiegészíti a fenti adatokat, mi több, sokat elárul Tavaszty személyiségéről is. Az önéletrajz megírását 1945/46-ra tehetjük, s ennek igazolására maga a szöveg nyújt két támpontot.

Egyfelől, Tavaszty maga írja az önéletrajzban, hogy „a napokban töltöttem be teológiai tanári szolgálatom 25. évét”. Ha figyelembe vesszük, hogy Tavaszty helyettes tanárként 1920-ban került a teológiára, akkor az életrajz keletkezésének ideje 1945-re tehető. (Természetesen azt sem zárhatjuk ki, hogy az említett 25 évet Tavaszty a rendes tanári státusz elnyerésétől számítja, s ez esetben az életrajz 1946-ból származik.)

Másfelől a keltezés pontosságát megerősíti az önéletrajz utolsó bekezdése is, melynek hangvételéből arra következtethetünk, hogy ez a hitvallást is magában foglaló írás az 1945-ös politikai változások után keletkezett.

Curriculum vitae

Születtem Marossárpatakon, Maros-Torda vármegyében, 1888. február 25-én. Édesapám, Tavaszty Károly, falusi jegyző volt ugyanott, édesanyám Egyed Berta. Mindketten erdélyi középbirtokos családból származtak, akik szívembe oltották az erdélyi föld szeretetét és az erdélyi népekkel való együttélés gondolatát. Elemi iskoláimat ugyanott kezdtem, a falusi református egyházi iskolában, de még be sem fejezhettem, már a marosvásárhelyi Református Kollégium elemi iskolájában, majd főgimnáziumában folytattam, s ugyanott tettem érettségi vizsgát 1907 júniusában. A következő tanévben, 1907/1908 szeptemberében beiratkoztam az erdélyi református egyházkerület kolozsvári Teológiai Fakultására, valamint a kolozsvári Tudományegyetemre. Kiváló professzoraim voltak a Teológiai Fakultáson Kenessey Béla, Nagy Károly, Ravasz László és Bartók György személyében, akik közül különösen a két utóbbi, akkor mint fiatal pro-

fesszorok, elhatároló befolyással voltak személyemre, s döntően meghatározták tudományos pályafutásomat. Ezeknél is nagyobb befolyást gyakorolt szellemiségemre Böhm Károly, a Tudományegyetem lángelméjű filozófiaprofesszora. Amint hozzánőttem a filozófiai problémákhoz, mind nagyobb lett ez a befolyás, és tart mind a mai napig, amikor annyi sok év tanulmány után azt vallom, hogy filozófiai lángelméje és rendszere az európai filozófiában a legelső között áll, sőt sok tanrészletben meg is előzi azokat. Nyolc féléven át hallgattam filozófiai kollégiumait, s 1911 májusában, tanítványai nevében én vettem búcsút koporsójánál.

Az 1911. év tavaszán letettem teológiai vizsgálataimat, s ősszel külföldi tanulmányútra indultam. Először a jénai egyetemre iratkoztam be. Vonzott a filozófus Eucken, a kiváló logikus és ismeretkritikus Bruno Bauch, a teológus Wendt és Weinelt személyisége. Ugyanott sokat tanultam, az emberi lélek ismeretében, a pszichiáter Binzswangertől. Jénai téli szemeszter után Berlinbe mentem, ahol egyfolytában három szemesztert töltöttem, főképpen ismeretelméleti és vallásfilozófiai tanulmányozással. Hallgattam A. Riehlt, a kiváló neokantiánus filozófust, akinek Kant-szemináriumain is részt vettem, továbbá Simmelt, Cassirert, akiktől különösen a kultúra filozófiai értelmezésében nyertem sokat, továbbá A. von Harnackot, Julius Kaftant, R. Seeberget. Közben meglátogattam Hallét, Leipzigt, ahol meghallgattam Wundtot, betekintést nyertem filozófiai és pszichológiai munkásságába. Életem legboldogabb és legnyugodtabb tanulmányozási ideje volt az 1911/12. és 1912/13. tanév négy szemesztere. Eredménye „Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája” című könyvem, amely 1914-ben jelent meg.

1913 nyarán jöttem haza, amikor is püspöki titkári kinevezést nyertem D. Kenessey Béla püspök személye mellé. Mint püspöki titkár szolgáltam 1913 augusztusától 1915 szeptemberéig. Közben hitoktatást végeztem az állami tanító- és tanítónőképző intézetekben, majd 1915 szeptemberétől – a háborús szükséglettől kényszerítve – a kolozsvári református kollégiumban a vallástanon kívül tanítottam a legkülönbözőbb tárgyakat. 1915 februárjában doktori szigorlatot tettem a kolozsvári Tudományegyetemen filozófiából mint főtárgyból, pedagógiából és esztétikából mint melléktárgyból, summa cum laude eredménnyel.

Az 1915. év karácsonyán házasságot kötöttem Borbáth Lujzával, akkor a kolozsvári tanítónőképző intézet tanárával. Ebből a házasságból öt gyermekünk született. Egy meghalt, négy életben van, három leány, akik közül kettő férjnél van, és egy fiú. Mind a három leányom érettségi vizsgálatot tett, fiam hasonlóképpen, aki jelenleg mezőgazdasági főiskolai hallgató.

Az 1919. évben teológiai magántanári képesítést nyertem, és mint magántanár, előadásokat tartottam a kolozsvári Teológiai Fakultáson, főképpen világnézeti és vallásfilozófiai előadásokat. 1920 júniusában a kolozsvári Teológiai Fakultás meghívott helyettes tanáranak, majd a következő év januárjától rendes tanárnak. A napokban töltöttem be teológiai tanári szolgálatomnak 25. évét. Ez

alatt az idő alatt szisztematikus teológiai (dogmatikai, etikai), vallásfilozófiai és más filozófiai előadásokat tartottam. Ez utóbbiak közül különösen filozófiatörténeti és filozófiai enciklopédiai előadásokat, valamint filozófiai szemináriumokat vezettem. Professzori pályafutásomról nincs mit írjak, nem a forum externumban, hanem a forum internumban éltem. Tanultam, tanulmányoztam, írtam és tanítottam.

Közéleti tevékenységem a különböző kulturális egyesületekben végzett munkámra szorítkozik. Már 1920-tól választmányi tagja vagyok az Erdélyi Múzeum Egyesületnek, 1930-tól 1940-ig elnöke voltam az Erdélyi Múzeum-Egyesület Bölcsészeti-, Nyelvi- és Történettudományi Szakosztályának, 1930 óta az Erdélyi Múzeum Egyesület egyik alelnöke vagyok mind a mai napig. Alelnöke vagyok az Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesületnek, valamint az Erdélyi Irodalmi Társaságnak. Egy ideig elnöke voltam az Erdélyi Kárpát Egyesületnek. Tevékenységem főképpen filozófiai előadások tartásában merült ki, de irányítottam a különböző egyesületek munkáját is.

Egyházi pályafutásom legfőbb állomását jelenti, hogy 1937-ben az erdélyi református egyházkerület főjegyzőjévé és püspökhelyettesévé választott. Azóta részt veszek egyházam kormányzásában, tagja vagyok a különböző törvényhozó és kormányzati hatóságoknak, a zsinatnak, Konventnek, Igazgatótanácsnak stb. Ebben a minőségemben örömmel végzek templomi szolgáltatásokat, prédikálok és tanítok minden időben, valahányszor arra megbízást kapok.

Társadalmi magatartásomat mindig az evangélium határozta meg. A szeretet nagy parancsát soha át nem hágtam. Magyarságomhoz, amelybe Isten teremtetett, mindig ragaszkodom, de sohasem voltam híve másnak, mint az etikai nemzetszemléletnek, amely arra kötelez, hogy minden nyelvet, minden népet és minden népi műveltséget tiszteletben tartsak. Mint hűséges erdélyi ember, szeretem és becsülöm elsősorban azokat a népeket, akikkel – Isten rendeléséből – ezen a földön együtt lakom és együtt dolgozom. Nem ismerem nagyobb vétket, mint az emberek és népek közötti testvéri kapcsolatok ellen elkövetett vétket. A demokrácia igazságát nem ajkamon, hanem szívemben hordozom.

Bibliográfia

1906

1. *Boldogtalanság forrása* = Vasárnap, 244–245.
2. *Egy igazi papról* = Vasárnap, 282–284.
3. *Isten felé* = Vasárnap, 325–326.
4. *Halhatatlanság* = Vasárnap, 493–494.

1907

1. *Krisztust hallgassátok* = Vasárnap, 44.
2. *Feltámadt az úr! (Máté 28:5–6)* = Vasárnap, 126.
3. *Az igazi élet (Pál Efez. 4:14–16)* = Vasárnap, 153–154.
4. *Tompá Mihály, a költő – a pap* = Vasárnap, 182–185.
5. *A reformáció napja (1517. október 31.)* = Vasárnap, 425–426.

1911

1. *Böhm Károly koporsójánál* = Egyházi Újság, 99.

1912

1. *A vallásfilozófia mai alapkérdései különös tekintettel Troeltsch vallásfilozófiájára* = RefSz, 548–557, 564–566, 580–583.

1913

1. *A vallás lényege* = Egyházi Újság, 146–148.
2. *A primitív népek vallása* = Egyházi Újság, 179–180.
3. *A kínai vallás* = Egyházi Újság, 206–208.
4. *Az egyiptomi vallás* = Egyházi Újság, 223–225.
5. *Theológia és általános vallástudomány* = RefSz, 341–344, 357–358, 377–379, 389–392. = Egyház és Világ II/1991, 7, 8. sz., 4–7, 4–6.
6. *A vallás tudományos értékelése és ennek mértéke* = RefSz, 587–591.
7. *A tudomány logikai fogalma (Viszontválasz Nagy Gézának)* = RefSz, 786–789.

1914

1. *Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája. Transzcendentál-filozófiai tanulmány.* Kolozsvár, 1914, 128 old. *Ism.: = Keresztény Magvető* 5/1915, 308–309.
2. *A babyloni vallás* = Egyházi Újság, 7–10.
3. *A perzsa vallás* = Egyházi Újság, 31–35.
4. *A görögök vallása* = Egyházi Újság, 54–55.
5. *A buddhizmus* = Egyházi Újság, 100–102.
6. *Gyászbeszéd Barabás István sírjánál* (elmondotta 1914. április hó 18-án) = Egyházi Újság, 105–106.
7. *Az iszlám (Muhammed vallása)* = Egyházi Újság, 121–122.

1916

1. *Magda Sándor: A magyar egyezményes filozófia.* Ungvár, 1914 = *ProtSz*, 380–382.
2. *Dr. Fr. Rittelmeyer: Mit kíván tőlünk a háború* = *RefSz*, 164–166, 185–188, 208–, 229–.
3. *A Kárpátok jelentősége* = Egyházi Újság, 61–62.
4. *Dr. Trócsányi Dezső: A német idealizmus és a háború.* Miskolc, 1916 = *ProtSz*, 492–493.
5. *Vass Vince: A vallási ismeretelmélet.* Theol. magántanári vizsgálatra, Komárom, 1915 = *ProtSz*, 74–75.

1917

1. *A magyar szent korona személyisége* = Egyházi Újság, 5–6.
2. *A világ békéje és Jézus békessége* = Egyházi Újság, 149–150.
3. *Az emberiség életének filozófiája* = *ProtSz*, 417–430.
4. *A protestantizmus filozófiája* = *ProtSz*, 754–777

1918

1. *Schleiermacher filozófiája.* Kolozsvár, 1918, 111 old. *Ism.: (M.S.) – in: ProtSz* 30/1918, 202–209.; *** – in: *RefSz* 11/1918, 147–148.; Szelényi Ödön – in: *Theológiai Szaklap*; *** – in: *Könyvújság* 16/1918, 172.
2. *D. Hermann Cremer: Schriftgedanken. Aphorismen und Skizzen.* Gütersloch, 1917 = *ProtSz*, 113.

3. Dr. Czákó Ambró: *A protestantizmus szelleme*. Budapest, 1917 = ProtSz, 225–227.
4. Lic. Theol. Dr. phil. Robert Jelke: *Der religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie*. Gütersloch, 1917 = ProtSz, 111–112.
5. Lic. R. Hermann: *Der Begriff der religiös-sittlichen Anlage in der Apologetik Köhlers*. Gütersloch, 1917 = ProtSz, 111.
6. D. A. Schlatter: *Die Frucht vor dem Denken. Zugabe zu Hiltys „Glück“ III*. Gütersloch, 1917 = ProtSz, 110.
7. D. Erich Schaefer: *Religion und Vernunft. Die religionsphilosophischen Hauptfragen der Gegenwart*. Gütersloch, 1917 = ProtSz, 109–110.
8. Karl Dunkmann: *Religionsphilosophie. Kritik der religiöse Erfahrung als Grundlegung christlicher Theologie*. Gütersloch, 1917 = ProtSz, 103–109.
9. Enyvvári Jenő: *Philosophiai szótár*. Budapest, 1918 (Kultúra és tudomány) = ProtSz, 229.
10. Th. Flournoy, a geni egyetem tanára: *William James filozófiája*. Fordították: dr. Molnár Jenő és Muraközy Gyula. Budapest, 1917 = ProtSz, 222–225.
11. Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, 1917 = ProtSz, 227–229.
12. *Históriai megismerés a teológiában* = ProtSz, 240–260.

1919

1. *A dogmatika problémája* = RefSz, 148–150, 164–169, 184–185, 194.

1920

1. *Schleiermacher személyisége és teológiája* = RefSz, 2–4, 11–13, 17–20, 28–29, 35–36.

1921

1. *Az emberi szellem művészi igényeinek forrása* = Pásztortűz, 237.
2. *A világnézeti irányok és alapproblémák* = Pásztortűz, 551–553, 607–609.
3. *Harnack. Születése 70. évfordulója alkalmából* = RefSz, 92–93.
4. *Új program egyházunkban* = RefSz, 164–166.
5. *A keresztyén vallástudomány a lelkésznevelés szolgálatában (Tanári székfoglaló értekezés)* = RefSz, 206–214.

1922

1. *Erdély jeles szülöttei. Ravasz László* = Magyar Nép, 1–2.
2. *A világnézeti irányok és alapproblémák* = Pásztortűz, 104–108, 201–206.
3. *Mátyás Ernő: A vallásos mystika* = Pásztortűz, 217–218.
4. *A kultúra lelke* = Pásztortűz, 317–321.
5. *A szellemi szabadság tisztelete a kultúrpolitikában* = Pásztortűz, 557–559.
6. *Bertrand Russel: A filozófia alapproblémái* = Pásztortűz, 602–604.
7. *A szocializmus lelki rugói* = Pásztortűz, 654–660.
8. *Deissmann a keresztyén szolidaritás szolgálatában* = RefSz, 51–53.

1923

1. *A jelenkor szellemi válsága. Kritikai útmutató.* Cluj-Kolozsvár, 1923, 64 old. Ism.: Reményik Sándor – in: Pásztortűz 9/1923, 336–339.; Dr. Varga Béla – in: Magyar Nép 3/1923, 7.; Varga Sándor – in: ProtSz 34/1925, 28.; *** – in: Pásztortűz 9/1923, 159–160.; *** – in: RefSz 16/1923, 86.
2. Imre Lajos – Makkai Sándor – Tavasz Sándor: *„Maradj velem”. A református keresztyén családok imádságos könyve.* Kolozsvár, 1923 („Az Út” Könyvtára, 4. sz.). Ism.: (ri) – in: ProtSz 33/1924, 399.
3. *Tudomány és világnézet* = Az Út, 36–37.
4. *A jelenkori világhangulat* = Az Út, 38–43.
5. *Történelmünk új értékelése.* Elmondott 1923. szeptember hó 9-én Gernyeszegen a templomszentelés alkalmából rendezett irodalmi matinén = Az Út, 93–95.
6. *Mi a pietizmus és mi nem pietizmus?* = Az Út, 123–127, 171–174.
7. *Dr. Makkai Sándor új könyve (A vallás az emberiség életében. A vallás lényege és értéke)* = Az Út, 132–135.
8. *(Irodalmi Szemle)* = Az Út, 69–76, 130–131.
9. *Az igazság és az igazságok* = Ifjú Erdély 2/1923–24, 5. sz., 1–2.
10. *A tények világa és a tények hatalma* = Ifjú Erdély, 2/1923–24, 3–4. sz., 1–2.
11. *Életfelfogások* = Ifjú Erdély, 2/1923–24, 6. sz., 1–2.
12. *Lehetünk-e még keresztyének?* = Ifjú Erdély 2/1923–24, 7. sz., 1.
13. *Kant a legnagyobb filozófiai lánghelme* = Ifjú Erdély 2/1923–24, 9. sz., 1–2.
14. *Derült jövőbenezés és hősi elszántság* = Ifjú Erdély 2/1923–24, 10. sz., 1–2.
15. *A kultúra báloányozói mint a kultúra megrontói* = Ifjú Erdély 2/1923–24, 1–2.
16. *Seprődi János* = Magyar Nép, 12. sz., 1–2.
17. *Székely szív halála székely kéztől* = Magyar Nép, 27. sz., 3–4.

18. *Béliál fiai* = Magyar Nép, 47. sz., 2–3.
19. *Ravasz László új könyve* = Pásztortűz, 26.
20. *Amit Hollandia tett miértünk* = Pásztortűz, 29–30.
21. *A létfölötti élet értelme* = Pásztortűz, 146–150.
22. *„Orgonazúgás”* (Ravasz László új könyve) = Pásztortűz, 161–163.
23. Dr. Imre Lajos: *Vezérfonal az ifjúság gondozására*. Budapest, 1920 = Pásztortűz, 184–185.
24. Dr. Imre Lajos: *A falu művelődése*. Budapest, 1922 = Pásztortűz, 186–187.
25. *A közösség-tudat és az egyéniség elve* = RefSz, 34–36.
26. *Troeltsch* = RefSz, 84–85.
27. Dr. Bartók György: *Petőfi lelke. Kísérlet az aesthetikum megértésére*. Budapest, 1922 = RefSz, 87.
28. *Crammer professzor székfoglalója a kolozsvári theológiai fakultáson* = RefSz, 299–301.
29. Rudolf Otto: *Das Heilige*; Friedrich Heiler: *Das Gebet*; Karl Barth: *Der Römerbrief* = Az Út, 1–2–3. sz., 69–76.

1924

1. *Kálvin János élete*. Cluj-Kolozsvár, 1924, 17 old.
2. *A belmisszió egyéni és intézményes módszerei* = Az Út, 12–17.
3. *A kizárólagosság és szabadelvűség mérge* = Az Út, 45–52.
4. *A nép fogalma, jelentősége világnézetünkben és életünkben* = Az Út, 80–83.
5. *Új program-követelések a protestáns theológiában* = Az Út, 121–126.
6. *A belmissziói bizottság gyűlése* = Az Út, 126–127.
7. *Az Istenhez vezető utak. A vallás modern felfogásának kérdése*. Igazgatói évmegnyitó előadás a kolozsvári theológiai fakultás évmegnyitó ünnepélyén 1924. október 5-én = Az Út, 148–156.
8. *Az erdélyi magyar kálvinizmus munkája a vallástudományi irodalom terén az utolsó decenniumban* = Erdélyi Irodalmi Szemle, 45–50.
9. *A nyugat-európai kultúra sorsa Spengler filozófiájának tükrében* = Erdélyi Irodalmi Szemle, 118–122, 207–211, 218–223.
10. *Varga Béla: A logikai érték problémája és kialakulásának története* = Erdélyi Irodalmi Szemle, 221–222.
11. *A tudományok rendszere: A theológiai tudomány helye a tudományok rendszerében* = Erdélyi Irodalmi Szemle, 373–384.
12. *A békeesség városa* (Brassó) = Magyar Nép, 9. sz., 1–3.
13. *Mi közünk nekünk Kanthoz? Kant születésének kétszázéves fordulója alkalmából* = Pásztortűz, 252–254.

14. *A szellemi élet lényege és módjai. Székfoglaló előadás az Erdélyi Irodalmi Társaságban* = Pásztortűz, 252–254.
15. *Kenessey Béla püspök az erdélyi református egyházkerület történetében. Síremlék-ünnepély alkalmából.* 1923. nov. 25. = RefSz, 33–35.
16. *Karácsonyi örömhír. Legátusaink ünnepi leveléből* = RefSz, 431–432.
17. *Az erdélyi magyar kultúra kérdése a Spengler filozófiáján át nézve* = Ellenzék, 128. sz., 9.
18. *Mérlegeljük az erdélyi magyarság szellemi életét* = Ellenzék, 50. sz., 9.
19. *Az erdélyi magyar szellemiség* = Ellenzék, 91. sz., 10.

1925

1. *Az Erdélyi Református Egyházkerület Theológiai Fakultásának Értesítője az 1924–25. tanévről.* (Szerk.): – Cluj-Kolozsvár, 1925
2. *Világnézeti kérdések.* Turda-Torda, 1925, 185 old. Ism.: Járosi Andor – in: Ellenzék 46/1925, 118. sz., 13.; Kristóf György – in: Pásztortűz 9/1925, 201.; Makkai Sándor – in: Az Út 7/1927, 140–141.; Dr. Varga Béla – in: Erdélyi Irodalmi Szemle 2/1925, 227–230.; Varga Sándor – in: ProtSz 34/1925, 494–495.; V.B. – in: Magyar Nép 5/1925, 20. sz., 6.
3. *Apáczai Cseri János személyisége és világnézete.* Cluj-Kolozsvár, 1925, 56 old. (Minerva Könyvtár 1. sz.). Ism.: Dr. Gál Kelemen – in: Erdélyi Irodalmi Szemle 2/1925, 389–391.; Szőnyi Sándor – in: ProtSz 55/1926, 270.; Dr. György Lajos – in: Pásztortűz 12/1925, 273.
4. *A theológiai tudományok helye a tudományok mai rendszerében* = Az Út, 20–24.
5. *(Irodalom)* = Az Út, 24–27.
6. *Az Ige tükrében. A mások véleménye, mint a Krisztushoz jutás akadályai* = Az Út, 105–107.
7. *A filozófiai világnézet a theológia tudományos kialakításában. A Böhm filozófiája a theológiában* = Az Út, 165–172.
8. *Mire kötelezi a keresztyén lelkipásztort kálvinizmusa. Előadás a marosvásárhelyi lelkész konferencián* = Az Út, 191–199.
9. *Az emberi élmény és az isteni kijelentés. Bevezetés egy transzcendentális teológiába* = Az Út, 230–232, 261–264.
10. *A tudományok rendszere* = Erdélyi Irodalmi Szemle, 52–59.
11. *A magyar író toll panasza* = Ifjú Erdély 4/1925–26, 4. sz., 61.
12. *Testvéri kapcsolataink a világ reformátusaival* = Magyar Református Naptár az 1925. évre, 37–41.
13. *Az erdélyi sajátosságok világnézetünkben* = Pásztortűz, 21.
14. *Böhm Károly személyisége* = Pásztortűz, 158–160.
15. *Apáczai Csere János az erdélyi magyar tudós eszményképe* = Pásztortűz, 254–255.

16. (Dienes László): *Tanulmányok az új művészeti irányokról*. Kolozsvár, 1925. = Pásztortűz, 518.
17. *A „Református Szemle” hivatása és feladatai. Szerkesztői program* = RefSz, 1–2.
18. *A kálvinizmus átfogó ereje* = RefSz, 17–18.
19. *A kálvinizmus hitvallási jellege* = RefSz, 33–34
20. *A kálvinizmus mint a tett keresztyénisége* = RefSz, 81–82
21. *Jókai (Születése százéves fordulója alkalmából)* = RefSz, 129–130.
22. *A keresztyén ember alkalmazkodása* = RefSz, 145–147.
23. *Krisztus örökké él s Általa és Benne diadalra jutott az élet mindörökre! Legátusaink ünnepi levele a gyülekezetekhez* = RefSz, 225–226.
24. *A kálvinizmus mint az erkölcsi komolyság vallása* = RefSz, 141–143.
25. *A magyar kálvinizmus sajátossága* = RefSz, 257–259, 273–275.
26. *Skót és angol reformátusok látogatása* = RefSz, 267–268.
27. *D. Dr. Fr. Niebergall* = RefSz, 168–169.
28. *A kősziklára épült ház ostroma* = RefSz, 298–299.
29. *Kálvinista lelkiünk, keresztyén kultúránk és magyar anyanyelvünk védelme. Rendkívüli egyházkerületi közgyűlés 1925. május 14-én* = RefSz, 337–345.
30. *Jövel Szentlélek Úristen! Legátusaink ünnepi levele* = RefSz, 353–354.
31. *Apáczai Cseri János. Születésének háromezredik évfordulója alkalmából* = RefSz, 369–370.
32. *Dr. Imre Lajos – Dr. Makkai Sándor – Dr. Tavaszy Sándor: Üzenet volt hallgatóinkhoz, legifjabb lelkipásztor testvéreinkhez* = RefSz, 377–378.
33. *A belmisszió mint újság és mint komoly lelki munka* = RefSz, 385–386.
34. *Kollégiumainkért való felelősségünk* = RefSz, 401–402.
35. *Az amerikai és angol unitárius társulatok százéves jubileuma* = RefSz, 405–406, 424–426, 439–440.
36. *A kálvinista keresztyén teológus-diák típus és nevelésének munkája intézetünkben* = RefSz, 449–453.
37. *Az erdélyi kálvinista kollégiumok kultúrhistoriai jelentősége. A marosvásárhelyi kollégium vendiákjainak ünnepi találkozója alkalmával tartott beszéd 1925. június 27-én* = RefSz, 469–472.
38. *A kolozsvári ref. teológiai fakultás* = RefSz, 593–594.
39. *Marosvásárhelyi napok* = RefSz, 609–610.
40. *Múltunk öröksége és örökségünk szelleme. Az erdélyi ref. egyházkerület kolozsvári teológiai fakultása alapításának harmincéves évfordulója alkalmával tartott emlékbeszéd 1925. október 4-én* = RefSz, 677–686, 691–694, 707–710. Klny. is: Cluj-Kolozsvár, 1925, 15 old.
41. *A reformáció parancsa ma hozzánk* = RefSz, 689–690.
42. *Kutter* = RefSz, 721–723.

43. *Tiltakozunk az erdélyi felekezetek közötti testvéri jóviszony megbontása ellen* = RefSz, 746–747.
44. *Az erdélyi magyar kálvinista papság tudományos kötelezettségei. A Magyar Tudományos Akadémia százéves évfordulója alkalmából* = RefSz, 785–788.
45. *Vallástügyi törvényjavaslat* = RefSz, 825–826.
46. *Püspökiünk betegsége és az ellene kovácsolt vád* = RefSz, 826–827.
47. *Kegyelem néktek és békesség Istentől a mi Atyánktól és az Úr Jézus Krisztustól. Légátusaink karácsonyi ünnepi levele* = RefSz, 833–834.

1926

1. *„Élő könyvek”* = Az Út, 57–58.
2. *A reformáció igazsága* = Az Út, 251–257.
3. *Az advent útja (Kolossé III:12)* = Az Út, 273–274.
4. *Az emberi élmény és az isteni kijelentés (folytatás)* = Az Út, 19–23, 42–45, 85–87, 122–125, 140–144, 176–180.
5. *Isten megismerésének problémája* = Az Út, 289–292.
6. *Bartók György: Kant* = Erdélyi Irodalmi Szemle, 100–101.
7. *Áttekintés az 1925-ik év történetére* = Erdélyi Magyar Református Nap-tár 1926, 31–35.
8. *Ami nagyobb, mint én* = Ifjú Erdély 5/1926–27, 8. sz., 146–147.
9. *A tudomány a keresztyén ifjúság életében* = Ifjú Erdély, 5/1926–27, 8. sz., 146–147.
10. *Szenzáció hajhászat* = Ifjú Erdély, 5/1926–27, 10. sz., 181.
11. *Lórántffy Zsuzsanna az erdélyi magyar asszony példaképe* = Magyar Nép, 40. sz., 485–486.
12. *Az emberi szellem művészi igényeinek forrása* = Pásztortűz, 14–16.
13. *Bálozó magyarok és bálozó egyházak* = Református Híradó, 12. sz., 1–2. ; Hozzászólás: in: Református Híradó, 14. sz., 2.; in: Kálvinista Szemle, márc. 6. sz.
14. *Isten ítélete és Isten igazsága* = RefSz, 1–3.
15. *Geleji Katona István személyisége* = RefSz, 3–12.
16. *(Beszámoló. Könyvismertetések)* = RefSz, 46–47.
17. *Révész Imre* = RefSz, 65–66.
18. *Bálozó magyarok és bálozó egyházak* = RefSz, 95–96.
19. *Nagy Károly* = RefSz, 113–116.
20. *Nagy Károly püspök élete* = RefSz, 117–121.
21. *Imádság Nagy Károly püspök koporsója fölött* = RefSz, 121–122.
22. *Mutasd meg Uram akit kiválasztottál!* = RefSz, 137–140.
23. *Válasz* = RefSz, 149–150.
24. *Egyházkerületünk a várakozás hangulatában* = RefSz, 169–171.

25. *Molnár János brassói lelkész emlékezete* = RefSz, 171–175.
26. *Sámuel Aladár* = RefSz, 181–182.
27. *Válasz „E” város papjának* = RefSz, 192–193.
28. *Üdv az olvasónak! Legátusaink ünnepi levele* = RefSz, 217–218.
29. *Egy komoly kapcsolatkeresés theol. fakultásunk és lelkésztestvéreink között* = RefSz, 227–230.
30. *Történelmi jelentőségű döntés. Püspökválasztó kerületi közgyűlés előtt* = RefSz, 249–251.
31. *Dr. Makkai Sándor* = RefSz, 265–267.
32. *Új alapvetés leánynevelésünkben* = RefSz, 229–230.
33. *Üdv az olvasónak! Püünkösti konceptus* = RefSz, 345–346.
34. *Mit köszönhet a román kultúra a magyar kálvinizmusnak* = RefSz, 377–381.
35. *Igazgatói évzáró beszéd a kolozsvári ref. theológiai fakultás évzáró ünnepélyén 1926. június 13-án* = RefSz, 414–418.
36. *Sulyok István* = RefSz, 441–442.
37. *Sáromberki ifjúsági konferencia. 1926. július 10–19.* = RefSz, 489–492.
38. *A nagyenyedi református nagyhét. 1926. szeptember 7–12.* = RefSz, 617–622.
39. *Megváltozott a felekezeti közti szituáció?! = RefSz, 633–634.*
40. *Igazgatói évmegnyitó beszéd a kolozsvári ref. theológiai fakultáson 1926. október hó 3-án* = RefSz, 665–669.
41. *Kálvinista szellemű sajtó* = RefSz, 681–682.
42. *A katolikus Baldácsy a protestantizmus szolgálatában* = RefSz, 729–731.
43. *Közömbösség, erőtlenség és öntudatlanság* = RefSz, 745–747.
44. *Assisi Ferenc* = RefSz, 809–810.
45. *Üdv minden keresztyén olvasónak. Legátusaink ünnepi konceptusa* = RefSz, 841–842.

1927

1. *A keresztyén élet és a kulturális élet* = Az Út, 17–19, 42–44, 80–82, 109–112, 141–143, 169–170.
2. *A modernség mint jelszó* = Ifjú Erdély, 6/1927–28, 2. sz., 21.
3. *A karácsonyi csoda* = Ifjú Erdély, 6/1927–28, 4. sz., 61.
4. *Jelentés az „Ifjú Erdély” egyháztörténeti pályázatára benyújtott pályaművekről* = Ifjú Erdély, 6/1927–28, 11. sz., 214.
5. *Kálvinista Világ* = KálVil, 1–2.
6. *A kálvinista világnézet alapkérdései. Mit jelent a „kálvinista” és a „református” név?* = KálVil, 4–7.
7. *A kálvinista világnézet alapkérdései. A kálvinizmus az egyetemes keresztyénség világában* = KálVil, 21–22.

8. *A világ a kálvinizmus szemléletében* = KálVil, 39–42.
9. *Az ember a kálvinizmus szemléletében* = KálVil, 53–56.
10. *A szabadság problémája a kálvinizmus megvilágításában* = KálVil, 68–70.
11. *Egyházunk a reformáció után és az új reformáció előtt* = KálVil, 97–99.
12. *Visszapillantás az 1926. évre* = Erdélyi Magyar Református Naptár 1927, 32–37.
13. *A Szentlélek ünnepe. Piünkösdi szemlélődés* = Pásztortűz, 241.
14. *Szemlélődés a múlt év és az új év határán* = RefSz, 1–4.
15. *Szemponatok a kultúrmunka és missziómunka megítéléséhez* = RefSz, 63–69.
16. *Nagy Károly püspök emlékezete* = RefSz, 113.
17. *„Hozsánna”. „Feszítések meg”!* = RefSz, 209.
18. *Üdv minden keresztyén olvasónak. Legátusaink ünnepi levele* = RefSz, 226–226.
19. *A demonstráló kálvinizmus* = RefSz, 321–322.
20. *Köszöntünk titeket Atyámfiai a mi Urunk a Jézus Krisztus nevében! Legátusaink ünnepi levele* = RefSz, 337–338.
21. *Igazgatói évzáró beszéd a kolozsvári ref. theologiai fakultás évzáró ünnepélyén 1927. június hó 19-én* = RefSz, 333–338.
22. *Ferdinánd király Ófelsége* = RefSz, 449.
23. *Igazgatói évmegnyitó beszéd* = RefSz, 635–636.
24. *Erkölcsei tőkegyűjtés* = RefSz, 665–667.
25. *Igazgatótanácsi gyűlés* = RefSz, 670–672.
26. *A reformáció az Úr győzelmének ünnepe* = RefSz, 681–682.
27. *Az erdélyi és királyhágómelléki egyházkerületek első zsinata előtt* = RefSz, 697–699.
28. *Igazgatótanácsi ülés. November 17.* = RefSz, 750–752.
29. *Dicsőség a magasságos mennyeekben az Istennek és e földön békesség és az emberekhez jó akarat! Legátusaink ünnepi levele* = RefSz, 809–810.
30. *Igazgatótanácsi ülés. 1927. dec. 17.* = RefSz, 816–817.
31. *Az erdélyi református egyházkerület iratterjesztésének legújabb kiadványai* = RefSz, 838–840.
32. *Emlékbeszéd Brassai Sámuelről* = KerMagv, 3. sz., 219–221.

1928

1. *Mi a filozófia?* Kolozsvár, 1928, 68 old. Ism.: (-f.-y.) – in: Keleti Újság 11/1928, 159. sz., 8.; (-f.-y.) – in: Erdélyi Irodalmi Szemle 5/1928, 144.; I(mre Lajos) – in: Az Út 10/1928, 198–199.; Dr. Varga Sándor – in: ProtSz 38/1929, 628–629.; K.D. – in: Pásztortűz 16/1928, 378.; Albrecht Dezső – in: Pásztortűz 16/1928, 382–383.
2. *A vallás mint emberi alkotás* = Az Út, 917.

3. *A teológiai tudomány az egyházban.* A theol. Fakultás tanévet megnyitó ünnepségén = Az Út, 213–218.
4. *Mi nekem az egyház?* Előadás vallásos összejöveten = Az Út, 269–272.
5. *A duális létbölcselet és teológiája.* Írta Borbély István = Az Út, 277–285.
6. *Bartók György: Böhm Károly.* Budapest, 1928 = Erdélyi Irodalmi Szemle, 140–141.
7. *Erdélyi szellemi életünk két döntő kérdése* = Erdélyi Irodalmi Szemle, 3–12. – Klny.: Cluj-Kolozsvár, 1928, 12 old. (Erdélyi Tudományos Füzetek 11.)
8. *Elmélkedés és áttekintés az elmúlt év eseményei felett* = Erdélyi Magyar Református Naptár 1928, 32–38.
9. *Mit ér az erényes élet?* = Ifjú Erdély, 7/1928–29, 9. sz., 193–194.
10. *A bölcsesség és okosság* = Ifjú Erdély 7/1928–29, 49–50.
11. *A igazságosság és igazlelkűség* = Ifjú Erdély 7/1928–29, 73–74.
12. *A bátorság és hősiesség* = Ifjú Erdély 7/1928–29, 97–98.
13. *A mértékletesség és önmegtagadás* = Ifjú Erdély 7/1928–29, 121–122.
14. *Tisztesség és becsületesség* = Ifjú Erdély 7/1928–29, 145–146.
15. *Takarékosság és áldozatosság* = Ifjú Erdély 7/1928–29, 167–168.
16. *A nagyváradi eset* = KálVil, 21–24.
17. *„A magyar kálvinizmus útja”* = KálVil, 73–76.
18. *A múlt és a jövő egyházunk életében*, KálVil, 165–168. Válasz: *Visszaestünk?* = RefSz, 22/1929, 23–24.
19. *A mi húsvéti hitünk és reménységünk* = Magyar Nép, 210–211.
20. *Egy bús magányos nagy magyar élet.* Bolyai János születésének 125. évfordulójára = Pásztortűz, 16–17.
21. *A múlt év alkotó munkái* = RefSz, 1–4.
22. *A gyülekezeti közszellem és a lekipásztor megbecsülése* = RefSz, 33–35.
23. *A igehirdetés súlya és felelőssége* = RefSz, 49–50.
24. *Az erdélyi egyházkerületi iratterjesztés* = RefSz, 67–69.
25. *A lekipásztori akarat szabálya* = RefSz, 81–82.
26. *Ferenc József unitárius püspök* = RefSz, 123–124.
27. *D. Adolf Schullerus* = RefSz, 124.
28. *A szólótő és szólóvesszők* = RefSz, 129–130.
29. *A kultusztörvény megalkotása előtt* = RefSz, 161–162.
30. *A szívo látása és az Isten szava* = RefSz, 193–194.
31. *Kegyelem néktek és békesség az atya Istentől és a mi Urunk Jézus Krisztustól.* Húsvéti konceptus = RefSz, 209–210.
32. *A kálvinizmus világhívátása* = RefSz, 256–257.
33. *Kilyén Sándor* = RefSz, 276–278.
34. *Az Úr Jézus Krisztusnak kegyelme, és az Istennek szeretete, és a Szentlélek közössége Mindnyájatoknak!* Pünköshti konceptus = RefSz, 325–326.
35. *Dr. Boros György az új unitárius püspök* = RefSz, 335–336.

36. *Szentháromság* = RefSz, 341–342.
37. *Református egyházi sajtó* = RefSz, 373–374.
38. *Református keresztyén napilap kérdése* = RefSz, 405–406.
39. *Évzáró beszéd a kolozsvári theológiai fakultás 1928. június hó 25-én tartott évzáró ünnepélyén* = RefSz, 421–424.
40. *Az új és igaz embertípus. Reflexiók, amelyeket az orbói ifjúsági konferencia váltott ki* = RefSz, 549–551.
41. *A tordai református nagyhét első napjai* = RefSz, 565–566.
42. *Szerkesztői megjegyzések* = RefSz, 608–609. (A Sáfár adj számot című cikkhez = RefSz, 604–608.)
43. *Makkai Sándor: Az elátkozott óriások. Nyolc előadás. Kolozsvár, 1928* = RefSz, 624–625.
44. *A lekipásztori szolidaritás* = RefSz, 663–665.
45. *A felvillanó villámlás. A Reformáció nagy napjára* = RefSz, 693–694.
46. *Karácsonyi ünnepi konceptus* = RefSz, 805–806.
47. *Az örökkévaló az időben. – Az óév és újév határpontján* = RefSz, 821–822.
48. *Búcsúszók* = RefSz, 830.

1929

1. *A kálvinizmus világmissziója*. Budapest, 1929, 52 old. (Soli Deo Gloria Kis Könyvtára I. füzet). Ism.: Török István – in: *Dunántúli Protestáns Lap* 41/1930, 121–122, 127–128.
2. *A dialektikai theológia problémája és problémái. A dialektikai theológia kritikai ismertetése*. Cluj-Kolozsvár, 1929, 58 old. (Dolgozatok a Református Theológiai Tudomány köréből 4.). Ism.: I(mre) L(ajos) – in: *Az Út* 11/1929, 333–335.; Orth Imre – in: *Ifjú Erdély* 7/1928–29, 12. sz., 275.; *** – in: RefSz 22/1929, 455–456.; *** – in: *KerMagv* 4–5/1929, 202–204.
3. *A kijelentés feltétele alatt. Theológiai értekezések*. Cluj-Kolozsvár, 1929, 88 old. (Dolgozatok a Református Theológiai Tudomány köréből 2.) Ism.: *** – in: RefSz, 22/1929, 455–456.; *** – in: *KerMagv* 4–5/1929, 204.
4. *A Dogmatika mint az Isten igéjéről szóló tan* = *Az Út*, 11–20, 55–61, 115–123.
5. *Nagy József: A fejlődés eszméje* = *Erdélyi Irodalmi Szemle*, 398–399.
6. *Bartók György: A „Rendszer” filozófiai vizsgálata* = *Erdélyi Irodalmi Szemle*, 397–398.
7. *Böhm Károly: Az ember és világa* = *Erdélyi Irodalmi Szemle*, 123–125.
8. *Varga Sándor: Valóság és érték* = *Erdélyi Irodalmi Szemle*, 139–140.
9. *Visszapillantás az elmúlt év eseményeire* = *Erdélyi Magyar Református Naptár*, 38–45.

10. *A keresztyén vallásról alkotott hamis felfogások* = KálVil, 3–4.
11. *Megalkotható-e a romániai magyar nemzeti szövetség?* = KálVil, 8–9.
12. *Keresztyénségem és magyarságom* = KálVil, 13–14.
13. *Dr. Bartók György: Böhm Károly.* Budapest, 1928 = KálVil, 20.
14. *Dr. Kristóf György: Esztétikai becslésünk a mai közszellem hatása alatt* = KálVil, 20.
15. *Erdélyi Lexikon.* Nagyvárad, 1928 = KálVil, 20.
16. *Egyházunk munkájának megítélése* (Válaszul a RefSz Visszaestünk-e című cikkekcskéjére) = KálVil, 27.
17. *Az „Erdélyi Múzeum Egyesület” igazsága* = KálVil, 43–44.
18. *Mire kötelez protestantizmusom?* = KálVil, 45–46.
19. *Figyelem-szétszórás* = KálVil, 61–62.
20. *A speieri protestáció. 1529. április 20.* = KálVil, 69.
21. *Az erdélyi magyar szellemi élet szervezésének kérdése. A Katholikus Akadémia létjogosultsága* = KálVil, 85–86.
22. *Gondolatok az iskolai év végén* = KálVil, 93–94.
23. *Testvéri találkozó* (A nagykárolyi Károlyi Gáspár ünnepségről) = KálVil, 133.
24. *A reformáció Istennek ereje* = KálVil, 145.
25. *Komoly beszéd-e vagy fecsegés? Félreértés-e vagy piszkálódás?* = KálVil, 153.
26. *Bethlen Gábor üzenetei* = KálVil, 153–155.
27. *Egyházkerületi közgyűlés* = KálVil, 169–170.
28. *Az ádvent útjai* (Kol. 3:12) = KálVil, 177–178.
29. *Karácsonyi ünnepi konceptus* = KálVil, 177–178.
30. *A teológiai tudomány az élet szolgálatában* = KálVil, 181–183.
31. *Egy levél, mely sok szónál szebben beszél. A háládatosság, mely ritka mint a fehér holló* = KálVil, 186–187.
32. *Mit jelent az életemben Bethlen Gábor* = Ifjú Erdély 8/1929–30, 3. sz., 48–49. (Válasz körkérdésre)
33. *Mi az erdélyi gondolat?* = Ifjú Erdély 8/1929–30, 211. (Válasz körkérdésre)
34. *Jövel Szentlélek – Úristen* = Ifjú Erdély 8/1929–30, 225–226.
35. *Démoni erők felszabadítása* = Pásztortűz, 193.

1930

1. *Heidelbergi Káté. A református keresztyén egyház hitvallása.* 2. átdolgozott kiadás. A szövegmegállapítást végezte Dr. Tavaszy Sándor. Revideálták Dr. Imre Lajos és Makkai Sándor. Cluj-Kolozsvár, 1930.

2. *A lét és élet problémája a teológiában.* Évmegnyitó beszéd a kolozsvári teológiai fakultás 1929. szeptember 29-én tartott évmegnyitó ünnepségén = *Az Út*, 76–79.
3. *Az enyedi tudományos teológiai konferencia. A konferencia munkájának és eredményeinek megítélése* = *Az Út*, 134–143.
4. *A kijelentés és a tudományos megismerés.* Évnyitó beszéd, amely elmondott az erdélyi református egyházkerület kolozsvári teológiai fakultásának 1930. szeptember 28-án tartott évmegnyitó ünnepélyén = *Az Út*, 205–211.
5. *A marosvásárhelyi nagyhét* = *Az Út*, 240–243.
6. *A legyőzhetetlen élet.* Húsvéti gondolatok = *Enyedi Újság*, 16. sz., 1.
7. *Kierkegaard személyisége és gondolkodása* = *EM*, 126–138. – Klny.: Cluj-Kolozsvár, 1930, 15 old. (Erdélyi Tudományos Füzetek 25. sz.)
8. *Magyar tudományos törekvések Erdélyben* = *EM*, 215–230.
9. *1929 után és 1930 előtt* = *KálVil*, 1–2.
10. *A seregyűjtés.* Máté 11:18 = *KálVil*, 3.
11. *A „Kálvinista Világ”-ról* = *KálVil*, 5–6.
12. *Kierkegaard* = *KálVil*, 7–8.
13. *Makkai Sándor: Egyedül.* Cluj-Kolozsvár, 1929 = *KálVil*, 8.
14. *A kultúra válsága* = *KálVil*, 18–19.
15. *Krisztus, mint próféta.* János ev. 17:6–8. = *KálVil*, 27.
16. *A mai beteg ember (A kálvinizmus világmissziója c. kötetből)* = *KálVil*, 33–34.
17. *A szabadkőművesség (Eredete, szelleme, megítélése)* = *KálVil*, 34–36. *Ism. és vita: Vásárhelyi Boldizsár: Válasz a Szabadkőművesség című cikkeire* – in: *KálVil*, 66–67.; *Hozzászólás a szabadkőművesség kérdéséhez* – in: *KálVil*, 68.
18. *Válasz a fenti nyílt levélre* = *KálVil*, 67–69.
19. *Dr. Mátyás Ernő: Életforrások.* Sárospatak, 1930 = *KálVil*, 48.
20. *A francia protestantizmus és a délfranciaországi árvizek* = *KálVil*, 55.
21. *Húsvéti ünnepi konceptus* = *KálVil*, 59–60.
22. *Az elharapózott szennyirodalom és a nemzeti becsület* = *KálVil*, 69.
23. *Pünkösti ünnepi konceptus* = *KálVil*, 115–116.
24. *Kitekintés a hegyek magaslatain* = *KálVil*, 115–116.
25. *Dr. Nagy Géza: Kálvinista jellemképek.* Kolozsvár, 1930 = *KálVil*, 133–134.
26. *Dr. Kristóf György: Bethlen Gábor és a magyar irodalom.* – *Apafi Mihály könyörgései* = *KálVil*, 134.
27. *A keresztyén ember a gazdasági válság idejében* = *KálVil*, 135–136.
28. *A hívő ember.* 42. Zsolt. 6. vers = *KálVil*, 139.
29. *A katolikus keresztyén igazság a reformációban* = *KálVil*, 143–144.
30. *Temetők és sírok kivilágítása* = *KálVil*, 150.

31. *Jövel Uram Jézus. Jakab levele V:7–9* = KálVil, 156–157.
32. *Szükségleteink kérdése a gazdasági válság idején* = KálVil, 159.
33. *Karácsonyi innepi konceptus* = KálVil, 167–168.
34. „Egy őszinte Anonymus” = KálVil, 171.
35. „Az ember megítélése” = KálVil, 171–172. Válasz: László Dezső: Válasz Az ember megítélése című keresztyén kritikára = KálVil, 182.
36. *Szabolcska Mihály a vallásos költő* = KálVil, 172–173.
37. *Vásárhelyi Boldizsár: Siessünk Jézushoz*. Kolozsvár, 1930. – *Derzsi Endre: Uram, mit akarsz, hogy cselekedjem*. Nagyenyed, 1930 = KálVil, 173.
38. *Baksay Sándor* = KálVil, 20.

1931

1. *A theológiai irányok átértékelése. A dialektikai theológia, mint a theológiai irányok korrekciója*. Cluj-Kolozsvár, 1931, 42 old. (Dolgozatok a Református Theológiai Tudományok köréből 7.)
2. *A szociális és gazdasági törekvések theológiai megítélése*. Cluj-Kolozsvár, 1931, 42 old. (Dolgozatok a Református Theológiai Tudományok köréből 10.) Ism.: Járosi Andor – in: Pásztortűz, 17/1931, 415–416.; (s.i.) – in: Keleti Újság, 14/1931, 291. sz., 7.
3. *A magyar tudományos törekvések Erdélyben*. Az EME Marosvásárhelyen 1930. augusztus 28–30. napján tartott kilencedik vándorgyűlésének emlékkönyve. Cluj-Kolozsvár, 1931, 19–34.
4. *A keresztyénség és metafizika*. Előadás a Romániai Ev. Ker. Diákszövetség (F.A.C.S.R.) 1930 nyarán tartott konferenciáján = Az Út, 3–10.
5. *A szociológia filozófiai alapjai* = EM, 329–340.
6. *A spiritizmus* = Ifjú Erdély, 10/1931–32, 8. sz., 158.
7. *Mi a predestináció?* = Ifjú Erdély, 10/1931–32, 66.
8. *Hogyan nézzünk szembe a jövővel?* = KálVil, 1–2.
9. *A Diocletianus kora Oroszországban (Adolf Keller cikkéről)* = KálVil, 11.
10. *Megriadt emberek* = KálVil, 13.
11. *Kálvinista Szemle új formában* = KálVil, 19.
12. *Törvénytervezet a jugoszláv királysági református keresztyén egyház szervezetéről és kormányzásáról* = KálVil, 25.
13. *Ravasz László Prohászkáról* = KálVil, 38.
14. *Az egyházfegyelem újból napirenden* = KálVil, 38.
15. *Kristóf György: Bethlen Gábor alakja az egykorú német népköltészetben*. Kecskemét, 1930. – *Roska Márton: Néprajzi feladatok Erdélyben*. Cluj-Kolozsvár, 1930 = KálVil, 41.
16. *Nemzeti műveltség, általános műveltség, keresztyén műveltség* = KálVil, 55–56.

17. *Szellemeskedés, cinizmus vagy léhaság?* = KálVil, 56.
18. A. Causse: *A Biblia legrégebbi énekei*. Zilah, 1930. – *Heltai Gáspár: Halhatatlan mesék*. Kolozsvár, 1931. – *Sárközi Lajos: Őt hallgassátok*, 1930 = KálVil, 63.
19. *Pünkösti ünnepi konceptus* = KálVil, 77.
20. *Létfenntartási problémák* = KálVil, 85–86.
21. *A keresztyénség India ítélete alatt és India a keresztyénség ítélete alatt*. E. Stanley Jones: *Krisztus India országútján* = KálVil, 97–98.
22. *Demagógia az egyházban* = KálVil, 104.
23. *A zsidókérdés* = KálVil, 104.
24. *Új magyar napilapok. – Megjegyzések az erdélyi magyar újságírás válságához* = KálVil, 109–110.
25. *Zwingli, a reformátor. Ezelőtt négyszáz esztendővel, 1531. október 11-én esett el a kappeli csatában* = KálVil, 129–131.
26. *Ne quid nimis* = KálVil, 139–140.
27. *Az egyházi könyöradomány gyűjtés* = KálVil, 140.
28. *Karácsonyi ünnepi konceptus* = KálVil, 148.
29. *Sófalvy Károly* = KálVil, 148.
30. *Theológiai tanulmányok*. Pápa, 1931 = KálVil, 148–149.
31. *A kulturális életlehetőségek problémája*. Tavaszy Sándor igazgató-professzor beszéde a református theológiai fakultás megnyitó ünnepélyén = Keleti Újság, 233. sz., 7.
32. *Barth, a theológus* = ProtSz, 269–276.
33. *Pápa és Sárospatak* = KálVil, 117–118.

1932

1. *Református keresztyén dogmatika*. Cluj-Kolozsvár, XII+292 old. Ism. és kritikák: (Csernák Béla): *Egy református könyvről* – in: Református Híradó 12/1932, 26. sz., 1.; Dávid Gyula – in: Az Út, 15/1933, 28–30.; W.A. Dekker – in: Onder Eigen Wandel 1933; Bérczy Imre – in: Református Lelkészek Lapja 5/1932, 10. sz., 157–158.; Dr. Makkai Sándor – in: RefSz 25/1932, 162–169.; Máthé Elek: *Változnak az idők, változnak az emberek s így a dogmatikai felfogások is* – in: Egyház és Papság 2/1933, 355–357, 371–374, 386–389.; B. Pap István – in: Kálvinista Szemle 13/1932, 169–170.; (dr.) P(ongrácz) J(ózsef) – in: Dunántúli Protestáns Lap 44/1933, 5. sz., 18.; R(évész) I(mre): *Széljegyzetek egy új dogmatikához* – in: Debreceni Protestáns Lap 52/1932, 169–171.; Dr. Szalay Mátyás – in: Erdélyi Tudósító 15/1932, 763–781.; Dr. Szalay Mátyás: *Dr. Tavaszy Sándor válasza* – in: Erdélyi Tudósító 16/1933, 40–48.; Török István – in: ProtSz 42/1933, 142–143.; Dr. Vasady Béla – in: Lelkészegyesület 26/1933, 4. sz., 28–29.

2. *A dialektikai theológia a főiskolai oktatásban és nevelésben.* A pápai református theológiai akadémia felkérésére a theológiai tanárok országos értekezletén Pápán, 1931. december 16-án tartott előadás. Debrecen, 1931, 8 old. (Theológiai Tanulmányok 20. sz.)
3. *Mit mond a filozófia a mai embernek?* Az EME Nagyenyeden 1931. augusztus 28–30. napjain tartott tizedik vándorgyűlésének Emlékkönyve. Cluj-Kolozsvár, 37–45.
4. *Révai Károly sírjánál* = Erdélyi Szemle, 10. sz., 12.
5. *Gusztáv Adolf* = Ifjú Erdély 11/1932–33, 41.
6. *Marx és a mai ifjúság* = Ifjú Erdély 11/1932–33, 124.
7. *Brutális tények* = KálVil, 1.
8. *Húsvéti ünnepi konceptus* = KálVil, 13–14.
9. *Goethe. Emlékezés halála százéves évfordulójára* = KálVil, 17–18.
10. *Cs. Lázár László: Isten és ember.* Budapest, 1931. – Vásárhelyi János: Református élet. Kolozsvár, 1931. – Báró Bánffy Jánosné Wesselényi Jozsefa bárónő emlékirata. Kolozsvár, 1931 = KálVil, 19–20.
11. *Pünkösti ünnepi konceptus* = KálVil, 37.
12. *Isten és ember* = KálVil, 31–52.
13. *Dr. Török Imre* = KálVil, 60.
14. *Szemlélődés a nyár végén* = KálVil, 61–63.
15. *Sürgős teendők az egyházfegyelem terén. Az Erdélyi Egyházkerület Igazgatótanácsának figyelmébe!* = KálVil, 77–78.
16. *A nagy zarándok az ígéretek útján. I. Mózes 13. rész* = KálVil, 78.
17. *Ravasz László ötvenéves* = KálVil, 39.
18. *A protestáns ember lelki alkata. Gusztáv Adolf a protestáns hős* = KálVil, 89–95.
19. *„Hierarchikus diktatúra”* = KálVil, 99.
20. *„Lelkész nyomor”* = KálVil, 100.
21. *Üzenem...* = Pásztortűz, 36.
22. *Hozzászólás egy kritikához* = ProtSz, 613–614. Válasz: Máthé Elek = ProtSz 42/1933, 85–88.
23. *Az ember válsága a keresztyénség és a kommunizmus harcában* = KálVil, 15–18.
24. *A katolikus és a református dogmatika* = KálVil, 23–24.

1933

1. *A protestantizmus és a világnézet problémája* = Az Út, 53–55.
2. *A tudomány az élet szolgálatában.* Elnöki megnyitó az EME Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztálya I. szakülésén, 1932. december 15-én = EM, 1–3.

3. *A lét és a valóság. Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái* = EM, 174–206. Ism.: Joó Tibor = Athenaeum 1–3/1934, 93.
4. *A legfőbb kötelék. Az EME Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztályának 1933. március 9-i szakülésén tartott megnyitó beszédéből* = EM, 358–359.
5. *A jövőbenező ifjúság és Karácsony: a jövő bölcsője* = Ifjú Erdély 12/1933–34, 4. sz., 49.
6. *Mit követel tőlünk az újesztendő?* = KálVil, 1–2.
7. *A predestináció és szabadsága* = KálVil, 7–9.
8. *Lázás és beteg társadalmunk* = KálVil, 13.
9. *Marx Károly* = KálVil, 25.
10. *Vallás és világnézet* = KálVil, 25–26.
11. *A marxizmus mint világnézet* = KálVil, 28–29.
12. *Jegyzetek egy előadáshoz. (Gondolatok) Mit értünk mi „szocializmus” alatt?* = KálVil, 33–35.
13. *A munkanélküliség. Máté 20:1–16* = KálVil, 42–45.
14. *Dr. Varga Zsigmond: Általános vallástörténet. Debrecen, 1932* = KálVil, 47.
15. *Az új Német Birodalom* = KálVil, 49–50.
16. *A liturgiai reform bukása* = KálVil, 68–69.
17. *A világnézeti harc új módja* = KálVil, 69.
18. *A kommunizmus mint vád* = KálVil, 69–70.
19. *A műveltség katasztrofális zuhanása* = KálVil, 73.
20. *A reformáció* = KálVil, 85.
21. *Kiáltó Szó* = KálVil, 110.
22. *Az esztétika alapproblémái* = Keleti Újság, 296. sz., 23.
23. *A mai ember életstílusa. Egy filozófiai vázlatkönyvből* = Pásztortűz, 140–141, 161–162.
24. *Az igazi kritikai nemzetszemlélet. Felelet Reményik Sándor: „Önkritika, vagy szellemi mazochizmus” c. cikkére* = Pásztortűz, 170–171.
25. *A modern ember hite és a Szentlélek valósága* = ProtSz, 312–323.
26. *A teológiai egzisztencia ma. A német egyházi kérdések a Barth megítélésében* = ProtSz, 469–473.
27. *Erdélyi műhely interjú* = Keleti Újság, 296. sz., 36–37.
28. *Spinoza* = Pásztortűz, 1. sz., 5–6.
29. *A protestantizmus és a világnézet problémája* = Az Út, 4. sz., 53–55.
30. *Lélekszentelés és püspökszentelés* = KálVil, 25–26.

1. *Az igazságos Isten könyörülő Isten. Theológiai tanulmányok.* Emlékkönyv Dr. Kecskeméthy István theológiai professzor életének 70-ik, theológiai tanári szolgálatának 40-ik évfordulójára. Kolozsvár, 79–85.
2. *Református misztika (Előadásvázlat): „Kettő között”.* A Főiskolás I.K.E. nádasdaróci konferenciájának emlékkönyve. Kézirat helyett, 7–9.
3. *A nemzeti élet és a művelődés fő kérdései.* Az EME Sepsiszentgyörgyön 1933. aug. 27–29. napjain tartott tizenkettedik vándorgyűlésének Emlékkönyve. Kolozsvár, 17–25.
4. *A keresztyénség és a szocializmus* = Az Út, 2–8.
5. *Az idői és örökkévaló egyház viszonya* = Az Út, 82–85.
6. *A Református Élet makói konferenciája* = Az Út, 122–125.
7. *Az oxfordi mozgalom* = Az Út, 213–216.
8. *Nyugat és Kelet között.* Elnöki megnyitó az Erdélyi Múzeum Egyesület Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztályának 1934. február 22-én tartott szakülésén = EM, 1–2.
9. *Az Ige megtestesülése ma és itt* = Ellenzék, 296. sz., 17.
10. *Hogyan segíthetjük elő a román–magyar kulturális közeledést* (Válasz a lap körkérésére) = Ellenzék, 297. sz., 5–6.
11. *Az erdélyi magyar tudományos élet útja* = Erdélyi Helikon, 561–568.
12. *Etikai szempontok a románság és magyarság viszonyának megítéléséhez* = Erdélyi Helikon, 661–668.
13. *A reformáció és az ifjúság* = Ifjú Erdély, 13/1934–35, 17.
14. *Mikó Imre három üzenete* = Ifjú Erdély, 13/1934–35, 117.
15. *Kiáltó Szó* = Kiáltó Szó, 1.
16. *A „rég” és az „új” munkások* = Kiáltó Szó, 5–6.
17. *A város falun és a falu városon* = Kiáltó Szó, 13–14.
18. *Kecskeméthy István hetvenéves* = Kiáltó Szó, 27.
19. *Kós Károly ötvenéves* = Kiáltó Szó, 27.
20. *Miben kell különböznie lenni a magyar ifjúságnak a régi nemzedékkel szemben?* = Kiáltó Szó, 65–66.
21. *Táltoskirály.* Makkai Sándor új könyve = Kiáltó Szó, 87.
22. *Az iskola, mint hitvallási követelmény* = Kiáltó Szó, 89.
23. *A nagyváradi lelkeszi konferencia.* 1934. szeptember 11–13. = Kiáltó Szó, 115.
24. *Az Erdélyi Múzeum Egyesület brassói vándorgyűlése.* 1934. aug. 26–28. = Kiáltó Szó, 118.
25. *Régi és új Reformáció* = Kiáltó Szó, 121–122.
26. *Hit és műveltség* = Kiáltó Szó, 133–134.
27. *Az egyház hazugságai* = Magyar Kálvinizmus, május–szeptember
28. *Megszámláltattál... Gróf Bánffy Miklós új könyve* = Pásztortűz, 477.

29. *Üzenem (A Klingsor c. erdélyi szász folyóiratnak)* = Pásztortűz, 73. Vita: Heinrich Zillich: *Ungarn und Deutsche* – in: Klingsor, 1934, 76–78.; Heinrich Zillich: *Disputa egy üzenet körül I.* – in: Pásztortűz 25/1934, 194–195.; Molter Károly: *Az elvárásolt varázsló. Válasz Heinrich Zillichnek* – in: Erdélyi Helikon 7/1934, 459–465.; Tamási Áron: *Erdélyi szellem* – in: Brassói Lapok, 1934. jún. 3, 1.
30. *Disputa egy üzenet körül* (Válasz Heinrich Zillichnek) = Pásztortűz, 195–196.
31. *Korunk szociális eszményei és tettei* = Egyházi Közélet 12. sz., 1–3., és 11/1934, 1. sz., 3–4.
32. *A tökéletes társadalom* = Pásztortűz, 6. sz., 107–109.
33. *Egy akarattal* = Pásztortűz, 13. sz., 261–262.
34. *A mindennap filozófiája* = Pásztortűz 10, 11, 17–18, 19, 20. sz., 204, 226, 352–354, 385–386, 402–404.
35. Balogh Károly: *Madách, az ember és költő* = Pásztortűz, 22. sz., 454.
36. *Félszáz év beszámolója. Gyulai Farkasról* = Pásztortűz, 8. sz., 172.
37. *A Klingsornak* = Pásztortűz, 4. sz., 73.
38. Dr. Mátyás Ernő: *Pál apostol megtérése* = Kiáltó Szó, 12. sz., 143.
39. Dr. Czírkák János: *Der Sinn der Arbeit* = Kiáltó Szó, 12. sz., 143.

1935

1. *A mi egyházunk.* Írták Bíró Sándor, Borbáth Dániel. dr. Imre Lajos, László Dezső, dr. Tavaszy Sándor és Zágony Anna. Kolozsvár, 88 old.
2. *A világnézeti kérdések új beállítása.* Szabadelőadás vázlata. Az EME Brassóban, 1934. augusztus 26–28. napjain tartott tizenharmadik vándorgyűlésének Emlékkönyve. Cluj-Kolozsvár, 51–54.
3. *Szeretet és gyűlölet* = Ellenzék, 297. sz, 1.
4. *Tudományos feladataink, tekintettel az Erdélyi Múzeum Egyesület hetvenötéves múltjára.* Az EME 1935. február 17-én tartott ünnepi közgyűlésén előadta dr. Tavaszy Sándor, az EME Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztályának elnöke = EM, 1–12.
5. *Jókai.* Elnöki megnyitó az EME Bölcsészeti Szakosztályának 1935. március hó 28-i szakülésén = EM, 105–106.
6. *Az élő falu* = Erdélyi Helikon, 2–8.
7. *Mikó Imre* = Erdélyi Helikon, 225–233.
8. *Gondolatok egy antológia olvasása közben* = Erdélyi Helikon, 455–457.
9. *A református társadalom társadalomfeletti feltételei* = Kiáltó Szó, 54–55.
10. *A protestantizmus és liberalizmus házassága* = Kiáltó Szó, 121–122.
11. *A mindennap filozófiája. Az ész tisztasága* = Pásztortűz, 55–56.

12. *A hetvenötéves Erdélyi Múzeum Egyesület. Emlékezés Mikó Imrére* = Pásztortűz, 75–76.
13. *Pásztortűz az éjszakában* = Pásztortűz, 99–100.
14. *A mindennap filozófiája. A létezés a gond* = Pásztortűz, 224.
15. *Kovács Dezső 1866–1935* = Pásztortűz, 255.
16. *A mindennap filozófiája. A sorsszerűség. A gondviselészerűség. Az egzisztencia* = Pásztortűz, 268.
17. *(Záróbeszéd az Erdélyi Helikon írói közösségének X-ik találkozásán)* = Pásztortűz, 320–321.
18. *A professzor-ember. Dr. Szádeczky Kárdos Gyula nyug. egyetemi tanár, az Erdélyi Múzeum Egyesület természettudományi szakosztályának elnöke. 1860–1935.* = Pásztortűz, 472–473.
19. *Az élet értelme* = Pásztortűz, 522.
20. *Önösszeszedés = Független Újság. Visszhang: Halászi Sándor: Az önösszeszedés gyakorlatban* = Független Újság 6.sz., 6.
21. *Feltámadott az Úr biztonnyal* = Egyetértés, 8. sz., 1.
22. *Immanuel* = Református Család, 10. sz., 69–70.
23. *A szakadékon innen* = Kiáltó Szó, 17–18.
24. *„Az új ember és erőforrása”* = Kiáltó Szó, 30–31.
25. *László Dezső: A siető ember. Tanulmányok a magyar múltból* = Kiáltó Szó, 131.

1936

1. *Új élet, új lélek. Pünkösti gondolatok* = Ellenzék, 124. sz., 1.
2. *Lehetünk-e még keresztyének (gondolatok az Ige megtestesülésének 1936. évében)* = Ellenzék, 299. sz., 8.
3. *Mit köszönhetek a természetjárásnak és mit tehetek érte* = Transilvania (Erdély), 32–34.
4. *Az idő és örökkévalóság* = Erdélyi Helikon, 1–3.
5. *Lángelme és örület a magyar szellemi életben* = Erdélyi Helikon, 94–104.
6. *Az igazság mint bensőségesség.* Elnöki megnyitó az Erdélyi Múzeum Egyesület Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztályának 1936. február 27-én tartott V. szakülésén = EM, 17–18.
7. *A kora tavaszi természet* = Ifjú (Erdély), 15/1936–37, 126.
8. *Kiáltó Szó. A tizedik évfolyam kezdetén* = Kiáltó Szó, 2.
9. *A gyülekezet és pásztora.* Nyílt levél a dévai református egyház gyülekezetének tagjaihoz és más hasonló viszonyok között élő gyülekezetekhez = Kiáltó Szó, 5–6.
10. *„Magyarok Romániában”* = Kiáltó Szó, 17–18 (Németh László könyvéről)
11. *Barth Károly küldetése* = Kiáltó Szó, 94–95.

12. *Kálvin és a kálvinizmus*. Könyvismertetés = Kiáltó Szó, 105.
13. *A Reformáció és Barth Károly küldetése* = Kiáltó Szó, 121–122.
14. *Az ismert és ismeretlen Isten*. Nyílt levél egy magánlevélre. = Kiáltó Szó, 126–128.
15. *„Lágymeleg van, sem hideg, sem hev...”* = Kiáltó Szó, 144.
16. *Nemzeti létünk kérdései. A pártos ház*. = Pásztortűz, 1.
17. *Az érdektelenség bűne* = Pásztortűz, 27.
18. *A felelőtlen bíráltság* = Pásztortűz, 107.
19. *Vita* = Ellenőr 23/1936, 9–10. sz., 21–22.
20. *Berzeviczy Albert* = Pásztortűz, 119–120.
21. *Szász Pál* = Pásztortűz, 199.
22. *Balogh Arthur* = Pásztortűz, 200.
23. *Csutak Vilmos* = Pásztortűz, 227.
24. *A transzilván magyar írói sors* = Pásztortűz, 235–236.
25. *(Kárpát Egyesület)* = Pásztortűz, 271–272.
26. *Találkozásom Kuncz Aladárral* = Pásztortűz, 283–284.
27. *Nemzeti létünk kérdései. A profétai nemzetszemlélet*. = Pásztortűz, 435.
28. *Vásárhelyi János* = RefSz, 290–291.
29. *Barth Károly látogatása* = RefSz, 435–436.
30. *A európai lélek válsága és a reformáció* = RefSz, 465–467.
31. *Az ifjúság és az iskola* = RefSz, 482.
32. *Adventi hit* = RefSz, 529–530.
33. *Az ó-év és az új-év határán* = RefSz, 560–561.
34. *Az Ige testté lett* = Aranyosvidék, 52. sz., 1.
35. *Kalevala* = Kiáltó Szó, 3. sz., 31.
36. *Kálvin Institutio-ja* = Kiáltó Szó, 5. sz., 57–58.
37. *A püinkösti egyház igazsága* = Kiáltó Szó, 8–9. sz., 94–95.
38. *A racionális gondolkodás és az egzisztenciális gondolkodás* = Szellem és Élet, 144–150.

1937

1. Dr. Tavaszy Sándor és László Dezső: *Az Ifjúsági Keresztyén Egyház-kerületek Szénior Osztálya*. Cluj-Kolozsvár, 28 old.
2. *A Kálvin üzenete. Kálvin tanítása*. Az Institutio megjelenésének 400 éves évfordulója alkalmával 1936. szept. 11-én Nagyenyeden tartott emlékünnepevényen elhangzott beszédek. Cluj-Kolozsvár, 8–15.
3. *(Az új főjegyző beszéde)* = Ellenzék 58/1937, 26. sz., 3.
4. *A feltámadás és az élet* = Ellenzék, 73. sz., 5.
5. *E pohár amaz Új Testamentum... Néhány gondolat Budai Nagy Antalról és Kós Károlyról* = Erdélyi Helikon, 219–222.

6. *A tudomány helye és szerepe a kultúra rendszerében.* Előadás az EME 1937. február 21-én tartott közgyűlésén. = EM, 55–61.
7. *És a földön békeesség a jóakaratú emberek között* = Kiáltó Szó, 1–2.
8. *A feltámadó Krisztus és a feltámadt emberek* = Kiáltó Szó, 41.
9. *A reformáció és a néppel való közösség* = Kiáltó Szó, 105–106.
10. *Krisztus megtestesülése* = Kiáltó Szó, 125.
11. *Nemzeti létünk kérdései. Az irodalmi műízlés társadalmi jelentősége* = Pásztortűz, 75.
12. *„Székelység”* = Pásztortűz, 252.
13. *Mikó Imre lelke és munkája.* Serlegbeszéd az EME székelyudvarhelyi vándorgyűlésének ünnepi lakomáján. = Pásztortűz, 311–312.
14. *Bánffy Miklós műve* = Pásztortűz, 337–338.
15. *Budai Nagy Antal.* Az első erdélyi népforradalom ötszázadik évfordulóján. = Pásztortűz, 445.
16. *Hit és engedelmisség.* Ravasz László új könyve = RefSz, 17–18.
17. *Irodalom* (könyvismertetések) = RefSz, 26–27.
18. *(Püspökhelyettes-lelkési főjegyzővé választásakor elmondott beszéde)* = RefSz, 57–59.
19. *Jézus Krisztus szenvedése és a mi szenvedésünk* = RefSz, 84–85.
20. *A virágvasárnapi túlzás* = RefSz, 117–118.
21. *Tisztesség a jó presbíternek* = RefSz, 165.
22. *Vasárnapról Vasárnapra.* Vásárhelyi János új prédikációs kötete = RefSz, 189–190.
23. *Püspöki látogatás Kézdivásárhelyen* = RefSz, 253–255.
24. *Püspöki látogatás és iskolaszentelés a nagysajói egyházmegyében* = RefSz, 269–272.
25. *„Az iskolák fenntartassanak”* = RefSz, 301–302.
26. *Gondjaink és gondolataink az 1937. évi közgyűlés előtt* = RefSz, 515–518.
27. *Bors Mihály* = Transzilvánia (Erdély), 2–3.
28. *A koratavaszi természet* = Transzilvánia (Erdély), 9–10.
29. *Elnöki székfoglaló az Erdélyi Kárpát Egyesületben* = Erdély, 42–43.
30. *Az üres sír* (Húsvéti gondolatok) = Hírlap, március 28., 1.
31. *Az irodalmi műízlés társadalmi jelentősége* = Pásztortűz, 4. sz., 75.

1938

1. *Erdélyi tetők. Úti élmények és természeti képek.* Cluj, 184 old. +17 táblán 37 képmelléklet. (Az Erdélyi Szépmíves Céh 117. kiadványa X. sorozatának 14–15. számú könyve) *Ism.:* Csiby Lajos: *Szemben Dr. Tavaszy Sándorral* a „*Transzilván tetők*” szerzőjével – in: Csiki Lapok, 28. sz, 7.; Finta Gerő – in: Pásztortűz, 251–253.; Marton Lili – in: Ellenzék, jún. 5., 11.; Pálffy Endre – in: Enyedi Hírlap, 3. sz., 1–2.

2. *A nevelés református alapelvei leány- és fiú-középiskoláinkban.* Cluj-Kolozsvár, 16 old.
3. *Az iskola a társadalomban: „Amit a református középiskoláról mindenkinek tudnia kell.”* Kolozsvár, 1938. (Kiáltó Szó könyvei 9. sz.)
4. *A lelki közösség akadályai* = Egyházi Közélet, 12. sz., 1–2.
5. *Dr. Péter Béla* = Erdély, 101–102.
6. *Hogyan írjunk le egy kirándulást?* = Erdély, 141–143.
7. *Az ember és világa* = Erdélyi Helikon, 233–239.
8. *A félszázados Erdélyi Irodalmi Társaság* = Erdélyi Helikon, 790–791.
9. *Találkozásom emberekkel és hegyekkel* = Független Újság, jún. 11., 7.
10. *Humanizmus* = Ifjú Erdély, 25–26.
11. *Találkozásom emberekkel és hegyekkel* = Ifjú Erdély, 67–68.
12. *A szétszórtságban élő gyülekezeteink* = Kiáltó Szó, 1–2.
13. *A gyülekezet missziója* = Kiáltó Szó, 13–14.
14. *Dr. Kecskeméthy István 1863–1938* = Kiáltó Szó, 53.
15. *„A legkedvesebb könyvem”* = Kiáltó Szó, 65.
16. *A piútkösti térítés* = Kiáltó Szó, 65–66.
17. *Imre Lajos: Hivatás és élet. – Debreczeni István: A Biblia nőalakjai. – László Dezső: Az anyaszentegyház élete és szolgálata.* = Kiáltó Szó, 74–75.
18. *A zsidókérdés – Részletek Dr. Ravasz László püspök felsőházi beszédéből.* = Kiáltó Szó, 84–87.
19. *Református kegyesség* = Kiáltó Szó, 105–106.
20. *És e földön békesség a jóakarátú emberek között* = Magvető, 12. sz.
21. *Az irodalom mint nemzeti létforma* = Pásztortűz, 1–3.
22. *Számadás* = Pásztortűz, 129–130.
23. *Nagykőhavas* = Pásztortűz, 332–336.
24. *Lorántfy Zsuzsánna. Szabó Mária kétkötetes regénye.* = Pásztortűz, 505–506.
25. *A szellemi magatartás kérdése az irodalomban* = Pásztortűz, 513–514.
26. *A református Diakonisszaintézet kórháza* = RefSz, 4–6.
27. *Az ún. „egyház-társadalmi” munkák* = RefSz, 37–38.
28. *Püspökiünk tárgyalásai* = RefSz, 53–55.
29. *Barth Károly és a kolozsvári teológiai fakultás* = RefSz, 69–70.
30. *A lekipásztori szolgálat kérdései* = RefSz, 203–205.
31. *Imre Lajos dr.: Hivatás és élet* = RefSz, 211–212.
32. *A lekipásztori szolgálat kérdései. Templomba-menés előtt* = RefSz, 224–225.
33. *Lekipásztori szolgálat. Bibliaolvasás* = RefSz, 251–252.
34. *Vásárhelyi János imádságoskönyve* = RefSz, 253–254.
35. *A református beteg Imakönyve* = RefSz, 254.
36. *László Dezső: Az anyaszentegyház élete és szolgálata.* Cluj, 1938. = RefSz, 256.

37. *Lelkipásztori szolgálat. Híveink tájékoztatása egyházi életünk kérdéseiről* = RefSz, 271–272.
38. *Lelkipásztori szolgálat. Hogyan készülök a prédikációra* = RefSz, 283–284.
39. *Püspöki látogatás a nagysajói egyházmegyében* = RefSz, 395–403.
40. *Vigyázzatok és imádkozzatok! – Az új iskolai év kezdetén* = RefSz, 425–426.
41. *Dr. Varga Béla az erdélyi unitáriusok új püspöke* = RefSz, 452–453.
42. *A nagy reformáció napja – Október 31.* = RefSz, 477.
43. *Sulyok István* = RefSz, 493.
44. *A Református Ifjúság* = RefSz, 536.
45. *Két Igazság között – A reformáció ünnepe* = RefSz, 509–515.
46. *Nagy József: Kálvin igehirdetése. Losonc, 1938.* = RefSz, 537.
47. *A turista és a filozófus* = Erdélyi Figyelő, 6. sz.
48. *A leki közösség akadályai* = Egyházi Közélet, 12. sz., 1–2.

1939

1. *Az ethika mai kérdései.* Cluj, 1939, 27 old. (Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből 16.) Ism.: L. – in: Ellenzék, 1939 júl. 2., 8.; Imre Lajos – in: Az Út, 193–194.
2. *A lélek fegyvere* = Erdély, 33.
3. *Az erdélyi ősz* = Erdély, 65–66.
4. *A havasok követe* = Erdély, 97.
5. *A természet az erdélyi irodalomban* = Erdély, 103–105.
6. *Az újrakezdés művészete.* Az Erdélyi Múzeum Egyesület Bölcsészeti-Nyelvi- és Történettudományi Szakosztályának 1939. évi január 19-i szakülésén tartott elnöki megnyitó. = EM, 1–3.
7. *Mit vár egyházunk a főiskolai képzettségű értelmiségtől* = Kiáltó Szó, 2–4.
8. *Geleji Katona István, a teológus* = Kiáltó Szó, 109–110.
9. *Beszámoló a református egyházkerületi közgyűlésről* = Kiáltó Szó, 131–132.
10. *A szellemi javak kicserélése* = Pásztortűz, 1–2.
11. *Az életminőség pusztulása* = Pásztortűz, 265–266.
12. *Láthatatlan írás. Elmélkedés Áprily költészetéről* = Pásztortűz, 527–530.
13. *Lelkipásztorok találkozója* = RefSz, 17–18.
14. *A Szentírást értelmező könyvek* = RefSz, 34–35.
15. *Schneller István 1847–1939* = RefSz, 49.
16. *A teljes Szentírás Isten igaz beszéde* = RefSz, 65–67.
17. *A szolga és az Úr. Római levél 1:1–7.* = RefSz, 73–74.
18. *Az evangélium Istennek hatalma. Római levél 1:8–17.* = RefSz, 85–87.
19. *Egyházunk helyes megítélése* = RefSz, 97–99.

20. *A világ az Isten haragja alatt. Római levél 1:18–32.* = RefSz, 101–103.
21. *A nők és a férfiak az egyházban* = RefSz, 113–115.
22. *Virágvasárnap* = RefSz, 129.
23. *Andrási Tivadar: Péter első levele a 22. prédikációban.* Sepsiszentgyörgy, 1939. = RefSz, 156–157.
24. *A ma élő romániai lelkipásztorok irodalmi munkássága.* Összeállította László Dezső. Cluj-Kolozsvár, 1939. – A hit. Tíz előadás. Sajtó alá rendezte Dr. Mátyás Ernő. Sárospatak, 1938. = RefSz, 173.
25. *Geleji Katona István. Születésének 350-ik évfordulója alkalmából* = RefSz, 177–178.
26. *A konfirmáció helyes értelme* = RefSz, 193–194.
27. *Hit és tudás* = RefSz, 429–430.
28. *Isten tetteiről emlékezzünk! – A nagy reformáció évfordulója* = RefSz, 478–479.
29. *Az egyházkerületi közgyűlés jelentősége* = RefSz, 493–494.
30. *Az egyházkerületi közgyűlés feladatai.* = RefSz, 509–510.
31. *Igazgatótanácsi jelentés (1937. november 1-től 1939. november 1-ig terjedő időről).* = RefSz, 511–513.
32. *Püspöki látogatás Marosludason és a malozsa-völgyi gyülekezetekben* = RefSz, 513–517.
33. *Az egyházkerületi közgyűlés alkotásai* = RefSz, 525–526.
34. *Beszámoló a közgyűlésről* = RefSz, 527–530.
35. *A lelkészi állások beosztása, betöltése és a lelkészek áthelyezésének rendezése* = RefSz, 537–543.
36. *Szemponatok a Szentlélekről szóló tanhoz (Barth Henrik és Barth Károly munkájának ismertetése)* = RefSz, 549.
37. *Kolozsvár a kincses város* = Keleti Újság, 298. sz., 23.

1940

1. *Az ember filozófiai értelmezése.* Az EME Gyergyószentmiklóson 1939. augusztus 27–29. napjain tartott vándorgyűlésének Emlékkönyve. Kolozsvár, III–X.
2. *Die schätzchereiche Stadt: Ungarische Städtebilder.* Budapest, 1940, 85–93.
3. *Beszélj a földdel* = Erdély, 33–35.
4. *Az erdélyi havasok hazatérnek* = Erdély, 97–98.
5. *Orbán Balázs 1829–1890* = Erdélyi Helikon, 357–371.
6. *Geleji Katona István* = Erdélyi Magyar Református Naptár, 1940, 63–68.
7. *Dr. Bikfalvi Bene Ferenc* = Kiáltó Szó, 65.
8. *Az erdélyi szellem új hajnala* = Kiáltó Szó, 110–112.

9. Új népiség = Pásztortűz, 1–4.
10. Az irodalmi műveltség a keresztyén ember életében = Pásztortűz, 111–113.
11. Böhm Károly = Pásztortűz, 128–131.
12. Orbán Balázs. Halála félszázéves fordulóján = Pásztortűz, 241–243.
13. Az erdélyi szellem új hajnala = Pásztortűz, 365–367.
14. Reményik Sándor természetszemlélete = Pásztortűz, 501–503.
15. A református ember az újévben = Református Család, 3–4.
16. Mit vár az anyaország Erdélytől? = Református Család, 96.
17. Országos Protestáns Napok. Budapest, 1940. október 27. – november 5. = Református Család, 107.
18. Vásárhelyi János: Számadás. – M. Nagy Otto: Szent hitünk. Kolozsvár, 1939. – László Dezső: Az ige egyháza. Kolozsvár, 1939. = RefSz, 79.
19. Számadás. Vásárhelyi János püspök új könyve = RefSz, 96–97.
20. Húsvét után = RefSz, 128–129.
21. A lelkipásztori munka megítélése = RefSz, 165–167.
22. Dr. Bikfalvi Bene Ferenc = RefSz, 199–200.
23. Az egyház veteményes kertje = RefSz, 229–231.
24. Készülés az igehirdetésre = RefSz, 234–235.
25. Sulyok István = RefSz, 245–246.
26. Búcsú-beszédek a temetéseken = RefSz, 263.
27. Püspöki látogatás a széki egyházmegyében 1940. június 26–28. = RefSz, 277–282.
28. „Erdélyi Ritkaságok”. Szerk. dr. Jancsó Elemér = RefSz, 319.
29. A sors-probléma = RefSz, 349–350.
30. Sors és imádság = RefSz, 365–366.
31. A bécsi döntés után = RefSz, 384–386.
32. A keresztyén értelmű nemzetszemlélet = RefSz, 413–415.
33. Magyar kormányférfiak Erdélyben Erdélyért = RefSz, 433–435.
34. Akik előttünk jártak = RefSz, 449–451.
35. A kolozsvári Tudományegyetem és egyházunk = RefSz, 486–487.
36. „A mi hitünk”. A Heidelbergi Káté magyarázata. Vásárhelyi János püspök könyve = RefSz, 501–503.
37. Dr. Illyés Gyula kolozsvári tankerületi főigazgató = RefSz, 537–538.
38. Dr. Darkó Ákos: Az erdélyi református egyház műemlékei = RefSz, 561.
39. A hazatérés éve = RefSz, 565–566.
40. Isten tette nemzetünk életében = Az Út, 220–226.
41. Lelki egység = Kiáltó Szó, 1. sz., 1.
42. A gyülekezeti istentisztelet a keresztyén életben = Kiáltó Szó, 4. sz., 43–44.

1941

1. *A theológia a tudományos életben. Különös tekintettel a magyar tudományos életre.* Budapest, 1941, 27 old. Klny.: *És lön világosság. Emlékkönyv Ravasz László hatvanadik éve és dunamelléki püspökségének huszadik évfordulója alkalmából.* Budapest, 1941 című kötetből.
2. *A természettudományos világnézet jelentősége.* Kolozsvár, 1941, 14 old. (Szellem és Élet Könyvtára. Új sorozat 21. sz.)
3. *Erdélyi arcok 1791–1867.* Bevezette Tavasz Sándor. Budapest, 1941. (Erdély öröksége X.).
4. *Természet és szabadság* = Erdély, 81–83.
5. *Reményik Sándor: A természet szerelmese.* = Erdély, 161–162.
6. *A Gyilkostótól az Egyesítőig.* – *Nyári hangulatok a Gyergyói Havasokban* = Erdélyi Helikon, 247–255.
7. *Reményik Sándor küzdelme* = Erdélyi Helikon, 752–755.
8. *A háborgó világban* = Kiáltó Szó, 1.
9. *Az egyház a viharban* = Kiáltó Szó, 13–14.
10. *Ijesztő tünetek* = Kiáltó Szó, 25–26.
11. *Teleki Pál* = Kiáltó Szó, 37.
12. *Szórvány-mozgalom és szórvány-munka* = Kiáltó Szó, 37–38.
13. *A keresztyén ember a mai világhelyzetben* = Kiáltó Szó, 73–75.
14. *A református szellemű nemzetvédelem* = Kiáltó Szó, 99–102.
15. *A református intelligencia és az egyházi sajtó* = Kiáltó Szó, 111–112.
16. *A protestantizmus evangéliumi egysége* = Kiáltó Szó, 125–126.
17. *Új esztendő és új magyar élet* = Pásztortűz, 3–5.
18. *A reformáció egyetemes jelentősége* = Pásztortűz, 481–483.
19. *Vallomás Reményik Sándorról* = Pásztortűz, 546–547.
20. *Dr. Tóth Kálmán: A dialektika a kálvinizmus politikai etikája.* Budapest, 1940. = RefSz, 14–15.
21. *A lelkipásztor az új magyar helyzetben* = RefSz, 17–20.
22. *A Logos és a ráció.* – *Olvasmányaimból* = RefSz, 34–37.
23. *A református szellem iskoláinkban* = RefSz, 101–102.
24. *Ünnepi készülődés a közgyűlésre* = RefSz, 117–118.
25. *Első közgyűlésünk hazatérésünk után* = RefSz, 133–134.
26. *Egyházkerületi közgyűlésünk lefolyása* = RefSz, 151–159.
27. *Egyetemes konvent* = RefSz, 217–224.
28. *Az erdélyi egyházkerület a magyarországi egyetemes egyházban* = RefSz, 253–255.
29. *A hanyagság bűne* = RefSz, 278.
30. *Felelősség a szórvány magyarságért* = RefSz, 283–286.
31. *Az egyház népiünk életében* = RefSz, 301–303.

32. *Püspöki látogatás a széki egyházmegyében.* 1941. június 28. – július 1. = RefSz, 303–308.
33. *„Új vallásosság”* = RefSz, 317–319.
34. *Szórványok pásztori látogatása* = RefSz, 320–321.
35. *Együttműködés a szórványügy megoldására* = RefSz, 334–335.
36. *Isten rostájában.* Ravasz László újabb beszédeinek és írásainak gyűjteményes kiadása = RefSz, 349–350.
37. *Püspöki missziói látogatás a szilágyszolnoki egyházmegyében.* 1941. augusztus 2–9. napjain = RefSz, 376–383.
38. *Magyar műveltség* = RefSz, 393–396.
39. *Az ég madarainak és a mező virágainak tanítása.* Máté 6:25–34. = RefSz, 397–399.
40. *A hívő Széchenyi szelleme* = RefSz, 441–442.
41. *Az élet nem drága, csak a szolgálat.* (Ap. Csel. 20:24). Özv. Báthory Józsefné szül. Straub Jolán kolozsvári leánygimnáziumi igazgatónő koporsójánál, 1941. okt. hó 7-én = RefSz, 458–460.
42. *Méltók vagyunk-e a reformációra* = RefSz, 489–490.
43. *Farkas István tiszánineni püspök* = RefSz, 521–522.
44. *„Kereszt az egyetemen”* = RefSz, 523–524.
45. *A teológiai főiskolák munkaközössége.* – *Az országos teológiai tanári konferencia Sárospatakon* = RefSz, 553–555.
46. *Újrakezdeni!* = RefSz, 572–574.
47. *Az év utolsó napján* = RefSz, 385–386.
48. *Fogantaték Szentlélektől, születék Szűz Máriától.* Lukács ev. 1:35. = RefSz, 587–590.
49. *A feltámadás igazsága* = Ellenzék, 84. sz., 1.
50. *A karácsony titka* = Református Élet, 46–47. sz., 3.

1942

1. *A polgári gondolkodás.* Zolnai Béla könyve: *A magyar Biedermeier.* Kolozsvár, 1942, 9 old. (Szellem és Élet Könyvtára, Új sorozat, 24. sz.).
2. *Tavaszy Sándor – Imre Lajos – Gönczy Lajos – Nagy Géza – Nagy András: A világot legyőző hit.* Kolozsvár, 1942. (Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből 19. sz.)
3. *Megfér-e a természet rendjében a csoda?* = Az Út, 42–47.
4. *A természetjárás a nemzetnevelés szolgálatában* = Erdély, 1–5.
5. *A magyar falu őrállói* = Kiáltó Szó, 13–14.
6. *A könyvek és a Könyvek Könyve* = Kiáltó Szó, 61–62.
7. *Hol van Krisztus?* = Kiáltó Szó, 133–134.
8. *Mítosz vagy ethosz?* = Pásztortűz, 321–324.
9. *Vitéz Horthy István* = Pásztortűz, 369.

10. *Szobor, amely él és beszél* = Pásztortűz, 499–500.
11. *Bárdossy László miniszterelnök kolozsvári látogatása (1942. január 17–18.)* = RefSz, 17–18.
12. *A szeretetmunka szeretet-munka* = RefSz, 65–66.
13. *Vitéz nagybányai Horthy István kormányzóhelyettes* = RefSz, 97.
14. *Református Szeretetszövetség* = RefSz, 129–130.
15. *Országos zsinat* = RefSz, 146–152.
16. *Szentmihályiné Szabó Mária: Magvetők.* Budapest, 1941. = RefSz, 156.
17. *Körösi Csoma Sándor* = RefSz, 193–195.
18. *Vitéz nagybányai Horthy István* = RefSz, 377.
19. *A komollói tábor* = RefSz, 381–382.
20. *Az Apafi fejedelmi párok hamvainak végső nyugvóhelyükre való elhelyezése.* 1942. november 23-án = RefSz, 479–481.
21. *Egyházkerületi közgyűlés* = RefSz, 488–489.
22. *Theológiai tanárok országos konferenciája Kolozsvárt* = RefSz, 491–493.
23. *Az Egyházkerületi Nőszövetség sepsiszentgyörgyi konferenciája.* 1942. november 5–8. = RefSz, 494–481.
24. *Az Igazgatótanács jelentése* = RefSz, 507–509.
25. *Egyházkerületi közgyűlés* = RefSz, 528–531.
26. *Nem versenyzünk és nem versengünk* = RefSz, 541–542.
27. *György Elemér a dunántúli egyházkerület új püspöke* = RefSz, 560–562.
28. *A református szellemű nemzetvédelem* = Kiáltó Szó, 9. sz., 99–102.

1943

1. *A református egyház jelentősége Erdély történetében.* Kolozsvár, 23 old.
2. *A református teológiai gondolkodás mai kérdései.* Református Napok emlékkönyve. Marosvásárhely, 1943. szeptember 3–5., 54–66.
3. *A mennyei látás. Péld. 29:18.: uo.,* 144–148.
4. *A lekipásztor és a tudomány* = Az Út, 20–23.
5. *Mit jelent a „dialektika”?* = Az Út, 23–25.
6. *Mitológia és Eszkatológia* = Az Út, 148–152.
7. *Az egység útja* = Az Út, 81.
8. *Nyári barangolások és elmélkedések* = Erdély, 129–132.
9. *Megszóltalt Borberek lelke* = Erdély, 161–163.
10. *A két Apafi fejedelem* = EM, 53–66. – Klny.: Kolozsvár (Erdélyi Tudományos Füzetek 148. sz.).
11. *Erdély a magyar református egyházban* = Kiáltó Szó, 6–8.
12. *A szentségek* = Kiáltó Szó, 49–55.
13. *Keresztyén egység* = Kiáltó Szó, 73–74.
14. *A református egyház jelentősége Erdély történetében* = Kiáltó Szó, 85–90.

15. *Reményik Sándor összes versei*. Révai kiadás, 1943. = Pásztortűz, 529–530.
16. *Karner Károly: Isten igazsága*. Győr, 1942. – *Dr. Kiss Jenő: A megigazulás útja*. Sopron, 1941. – *Karner Károly: Evangélium és magyarság*. Győr, 1942. = RefSz, 11–13.
17. *Jézus a kenyérnek is Ura*. Lukács 9:12–17. = RefSz, 19–22.
18. *Imé az Isten báránya*. János ev. 1:35–43. = RefSz, 34–38.
19. *Lelkészek munkaközössége* = RefSz, 49–51.
20. *Isten temploma a háborúban* = RefSz, 65–66.
21. *Hordozta a halált*. Zsidókhoz írt levél 2:9–12. = RefSz, 67–70.
22. *Magyar református templomok* = RefSz, 113–114.
23. *Jézus szenvedése és a szenvedés értelme* = RefSz, 147–150.
24. *Egymás terhét hordozzátok* = RefSz, 213–214.
25. *Isten hajléka a lélek által*. Efez. 11:19–22. = RefSz, 251–253.
26. *Iffjúsági találkozók* = RefSz, 285–287.
27. *Sebestyén Jenő: A kálvinizmus és a kultúra*. Budapest, 1943. – *Draskóczy László: Hősök és vértanúk*. Budapest, 1943. – *Makkay Miklós: Ökumenikus kiskaté*. Budapest, 1941. – *Becsy Sándor: Csendes percek*. Nyíregyháza, 1943. = RefSz, 289–290.
28. *A Székelyudvarhelyi Református Tanítóképző Testvéri Szövetsége* = RefSz, 301–302.
29. *A lelkipásztor az Isten igéje előtt* = RefSz, 325–328.
30. *Hitvalló napok*. Marosvásárhely, 1943. szeptember 3–5. = RefSz, 381–382.
31. *Kétféle háború és kétféle békeesség*. Bibliamagyarázat a fakultás évmegnyitó ünnepén, 1943. szeptember hó 19-én. Máté ev. 10:34–39. = RefSz, 482–485.
32. *A reformáció örök időszerűsége* = RefSz, 493–494.
33. *A szorongatás, mint rendelés*. I. Thesz. 3:3. = RefSz, 511–514.
34. *Az év végén* = RefSz, 597–599.
35. *Makkai Ernő: Pósházi János élete és filozófiája*. Kolozsvár, 1942. = *Szellem és Élet*, 93–94.
36. *Az esztétikai ismeretelmélet alapja*. – *Böhm Károly: Az esztétikai érték tana*. = *Szellem és Élet*, 22–34.
37. *A szépség filozófiája* (Böhm Károly könyve) = Pásztortűz 4. sz., 145–147.

1944

1. *A teológiai tudományok módszeres együttműködése* = *Az Út*, 43–49.
2. *Kálvin tanítása Istenről* = Erdélyi Magyar Református Naptár 1944, 37–38.
3. *A Szentlélek és az élet* = *Kiáltó Szó*, 49–50.

4. *Vásárhelyi János: Erdélyi emlékkönyv.* Kolozsvár, 1943. – *Ravasz László: XIII. Püspöki Jelentés.* Budapest, 1943. – *Révész Imre: Püspöki jelentés.* Debrecen, 1943. = RefSz, 58–59.
5. *László Dezső: Ige – Hit – Egyház.* Kolozsvár, 1943. = RefSz, 58–59.
6. *Népszerűség vagy Isten előtti kedvesség.* (Lukács 6:26) = RefSz, 65–69.
7. *Korbán. Ravasz László legújabb könyve* = RefSz, 81–82.
8. *Az igazi böjt.* (Ésaiás 58:5–7) = RefSz, 83–85.
9. *Krisztus a világ világossága.* (János ev. 8:12–20) = RefSz, 124–128.
10. *Virágvasárnapi tüntetés* = RefSz, 137–138.
11. *Krisztussal mindent megnyerni.* (Máté 19:27–29. – Lekció Lukács 19:29–40) = RefSz, 155–157.
12. *Az egyház ma* = RefSz, 265–267.
13. *A lelkipásztor ma* = RefSz, 281–283.
14. *Magyar önismeret.* (László Dezső: Magyar önismeret. Sepsiszentgyörgy, 1944) = RefSz, 288–290.
15. *Borzadály vett körül bennünket* = RefSz, 252–253.
16. *Igazgatótanácsi ülés.* 1944. június hó 29-én = RefSz, 300–301.
17. *A Hit próbája* = RefSz, 329–331.
18. *A segédlelkész-kérdés* = RefSz, 331.
19. *Az esztétika ismeretelméleti alapja* = Szellem és Élet, 1–2. sz.
20. *Természetszemlélet és természetjárás* = Turisták Lapja, 1–2.

1945

1. *A személyes tett forradalma* = Erdély, ápr. 1.
2. *Szétszórt ifjúságunk* = Erdélyi Magyar Református Naptár 1945, 58–59.
3. *Beszámoló 1944. szeptember – 1945. április közti időről* = RefSz, 12–17.
4. *Időben lenni és hitben élni.* Szempontok és gondolatok = RefSz, 114–116.
5. *Vásárhelyi János: Az egyház és a mai idők kérdései.* Kolozsvár, 1945. = RefSz, 68–69.

1946

1. *A hitvallás egyházunkban* = Erdélyi Magyar Református Naptár 1946, 62–64.
2. *Isten megjelent testben.* (I. Tim. 3:16) = RefSz, 5–7.
3. *Luther. Halálának négyszázéves évfordulóján* = RefSz, 17.
4. *Korunk lelki válsága a gyülekezeti életben* = RefSz, 24–27.
5. *Vásárhelyi János püspöki szolgálatának tízéves évfordulója* = RefSz, 85–86.
6. *Mit követel tőlünk a reformáció?* = RefSz, 161–167.

1947

1. *A szenvedés titka*. Kolozsvár. 1947. Ism.: Borbáth Dániel – in: RefSz, 42/1947, 166–167.
2. *Az igazhítű tanítás és a személyes bizonyoságtétel* = RefSz, 4–6.
3. *Az Isteni igazságszolgáltatás a világban* = RefSz, 51–53.
4. *A szentesített pazarlás*. (Máté 26:6–13) = RefSz, 51–53.
5. *Az egyéni és a közösségi élet alapja* = RefSz, 147–149.
6. *Élet és lélek* = RefSz, 211–213.
7. *A keresztyén ember a mai gazdasági helyzetben* = RefSz, 243–245.
8. *Az emberi szellem és az isteni szellem, pünkössti fényben* = RefSz, 274–276.
9. *Az egyház felelőssége* = RefSz, 309–311.
10. *Élet és gondolkodás az egyházban* = RefSz, 355–358.
11. *Az egyház dicsőítése és gyalázata* = RefSz, 423–426.
12. *Az ökuménikus mozgalom* = RefSz, 651–653.
13. *A Biblia és a tudomány* = RefSz, 684–690.

1948

1. *Westfáliai béke*. 1649. okt. 24. = Erdélyi Magyar Református Naptár 1948, 43–44.
2. *Az ember méltósága* = RefSz, 255–257.
3. *Az ember nagyobb, mint a sors* = RefSz, 283–285.
4. *Az ember a természetben* = RefSz, 450–452.

1949

1. *A munka értelme* = Erdélyi Magyar Református Naptár 1949, 42–44.

Post mortem megjelent művek

1. *„Lábamnak szövetnéke a te ígéd”* = Egyház és Világ V/1995, 1–2. szám, 3–4.
2. *Az idealizmus és az egzisztencializmus viszonya a dialektika teológiában* = Kellék, 1996/4–5. sz., 52–56.

A Tavaszy Sándorra vonatkozó művek bibliográfiája

1. Dr. Tavaszy Sándor = RefSz 8/1915, 153.
2. Dr. Tavaszy Sándor magántanári vizsgálata = RefSz 12/1919, 127.
3. Dr. Tavaszy Sándor = RefSz 13/1920, 183.
4. Az Erdélyi Irodalmi Társaság felolvasó ülése. Az Erdélyi Irodalmi Társaságban székfoglalót tartott új tagok = Pásztortűz 10/1924, 258–259.
5. György Lajos dr.: Apáczai Csere János személyisége és világnézete. Tavaszy Sándor könyve = Pásztortűz XI/1925, 12. sz., 273.
6. Élő nagyjaink. Dr. Tavaszy Sándor = Harangszó 5/1926, 11. sz., 82.
7. Albrecht Dezső: Dr. Tavaszy Sándor: Mi a filozófia? = Pásztortűz XIV/1927, 16. sz., 382–383.
8. K.D.: Elmékedések a filozófiáról és egyéb problémák. Tavaszy Sándor: Mi a filozófia? = Pásztortűz XIV/1928, 16. sz., 378.
9. ***: Dr. Tavaszy Sándor: A dialektikus teológia problémája és problémái = KerMagv LXI/1929, 4–5. füzet, 202–204.
10. ***: Dr. Tavaszy Sándor: A kijelentés feltétele alatt = KerMagv LXI/1929, 4–5. füzet, 204.
11. Erdélyi műhely – interjú = Keleti Újság 16/1933, 296. sz., 36–37.
12. I. L.: Egyházkerületi főjegyző választás = Az Út 18/1936, 262–263.
13. Reményik Sándor : Tavaszy Sándor = Pásztortűz 23/1937, 52–53.
14. –h-t: A transilvániai nagy református napok = Ellenőr 24/1937, 19–21.
15. Dr. Tavaszy Sándor előadása a teológián = Ellenzék 58/1937, 88. sz., 3.
16. Dr. Tavaszy Sándor a ref. egyházkerület püspökhelyettes-főjegyzői székének megválasztásra kerülő jelöltje = Ellenzék 58/1937, 23. sz., 3.
17. L. e.: Beszélgetés Dr. Tavaszy Sándor püspökhelyetessel, az erdélyi magyar élet nagy problémáiról = Független Újság 4/1937, dec. 23–30, 3–4.
18. Nagy József: Tavaszy Sándorral a Cenk tetőn = Brassói Lapok, 1937, aug. 8., 10.
19. Tavaszy Sándor a turista és a filozófus = Erdélyi Figyelő, 2/1938, 6. sz.
20. Csiky Lajos: A „Transzilván tetők” szerelmesei = Csiki Lapok, 1938, 28. sz., 7.
21. Eddig nem mondhattuk el – interjú = Keleti Újság 23/1940, 295. sz., 12.
22. Sallai Gergely: Beszélgetés Dr. Tavaszy Sándorral: Egymás terhet hordozzatok. Az Országos Magyar Protestáns Diákszövetség tagterjesztője 1941. október, 9–13.
23. Mi a nép véréből, csontjából és húsból valók vagyunk – mondotta Tavaszy Sándor Komollón = Székely Nép 60/1942, 178. sz., 4.
24. Vásárhelyi János: Micsoda az ember? Írta és elmondta dr. Tavaszy Sándor egyházkerületi főjegyző temetése alkalmával = RefSz 46/1951, 303–305.
25. Gálffy Zoltán: Dr. Tavaszy Sándor temetése = RefSz 46/1951, 337–339.

26. Gáll Ernő: *Kierkegaard és Tavaszy* = *Korunk Évkönyv* 1976, 227–233.
27. Hanák Tibor: *Tavaszy Sándor*. In: *Elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1981, 121–124.; ua.: Göncöl Kiadó, Budapest, 1993.
28. Tőkés István: *Dr. Tavaszy Sándor (1888–1951)* = RefSz 74/1981, 5–6. sz., 391–399.
29. Balázs Sándor: *Tavaszy Sándor filozófiája*. Bukarest, 1982, 146 old.
30. László Dezső: *Tavaszy Sándor mint teológus* = RefSz 75/1982, 5–6. sz., 373–381.
31. Veres Ildikó: *Egzisztencializmus és kisebbségi létértelmezés Tavaszy Sándor filozófiájában* = *Magyar Filozófiai Szemle* 1986, 5–6. sz., 648–658.
32. Veres Ildikó: *Az önazonosság megtartásának lehetőségei a kisebbségi létben. Ethikai kérdésfelvetések Tavaszy Sándor filozófiájában* = *Filozófiai Figyelő* 1987, 2. sz., 23–39.
33. Péter Miklós: *Tavaszy Sándor egyházkormányzói-főjegyzői szolgálata* = RefSz 81/1988, 5–6. sz., 521–527.
34. Pásztori K. István: *Tavaszy Sándor az igehirdető* = RefSz 81/1988, 5–6. sz., 515–520.
35. Csutak Csaba: *Tavaszy Sándor, a teológiai tanár* = RefSz 81/1988, 5–6. sz., 501–506.
36. Juhász Tamás: *Böhm Károlytól Barth Károlyig. Tavaszy Sándor útja a vallásfilozófiai teológiától a dialektikus teológiáig* = RefSz 81/1988, 5–6. sz., 507–514.
37. Veres Ildikó: *Útkeresés a filozófia és a teológia között. Tavaszy Sándor munkásságának első korszaka – 1911–1920* = *Református Egyház*, 1988, 9. sz., 198–202.
38. Veres Ildikó: *A megváltozott lét kihívásai és az új értékpreferenciák. Tavaszy Sándor munkássága 1920 után* = *Református Egyház*, 1988, 12. sz., 265–271.
39. Zalatnay István: *Tavaszy Sándor teológiai gondolkozása* = *Theológiai Szemle* 1988, 5. sz., 276–293.
40. Nagy László: *Borbáth Dániel és Tavaszy Sándor* = RefSz 84/1991, 4. sz., 303–313.
41. Nagy László: *Tavaszy Sándor* = RefSz 84/1991, 2. sz., 87–89.
42. Veres Ildikó – Tőkés István: *Tavaszy Sándor – Egy magyar református gondolkodó a XX. sz. első felének Erdélyében*. Debrecen, 1994, 153 old.
43. Jakab András: *Racionális és egzisztenciális gondolkodás. Adalékok Heidegger korai fogadtatásához a Tavaszy–Tankó vita kapcsán* = *Jelenlét* 1994, 3. sz., 117–133.

44. Veres Ildikó: *Filozófia és teológia között* – Tavaszy Sándor. In: *Gondolatok gondolatokról. Előadások a magyarországi filozófia történetéből.* Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 1994, 299–305.
45. Veres Ildikó: *Tavaszy Sándor – egy magyar értelmiségi mentalitás lehetőségei a huszadik század első felének Erdélyében* = *Exisztencia* 1995, 1–4. sz.
46. Tonk Márton: *Tavaszy Sándor ismeretelmélete* = Erdélyi Múzeum 1996, 1–2. sz., 137–145.
47. Tonk Márton: *Tavaszy Sándor egzisztencialista „fordulata”* = *Studia* XLI/1996, 2. sz., 99–109.
48. Perecz László: *Tavaszy Sándor, in: Filozófiai irányzatok és viták a két háború között* = *Pro Philosophia* Füzetek 1997/11–12, 63–64.

Rövidítések

RefSz – Református Szemle
ProtSz – Protestáns Szemle
KálVil – Kálvinista Világ
KerMagv – Keresztény Magvető
EM – Erdélyi Múzeum

**A JÓZSEF ATILA TUDOMÁNYEGYETEM
FILOZÓFIA TANSZÉKÉNEK
ÉS A JATE TÁRSADALOMELMÉLETI
GYŰJTEMÉNYÉNEK**

közös fejlesztésében folyamatosan készül és jelenleg mintegy 15.000 magyar nyelvű filozófiai publikáció bibliográfiai adataival elektronikus hálózati úton is elérhető

**A MAGYAR NYELVŰ FILOZÓFIAI
IRODALOM
SZÁMÍTÓGÉPES ADATBÁZISA**
<http://www.bibl.u-szeged.hu/opac/index.html/>
(filo)

Az adatbázis végső formájában az 1881 és 1998 között magyar nyelven megjelent filozófiai publikációk bibliográfiai adatait rögzíti, s ennek érdekében folyamatos bővítés és fejlesztés alatt áll.

A majdani egységes és a lehetőségek szerint teljes szakirodalmi adatbázis már jelen készültségi állapotában is lehetővé teszi a szerző, cím és tárgyszó szerinti visszakeresést, s készítőinek szándéka szerint biztosítani fogja a jelzett korszak egészének magyar nyelvű filozófiai szakirodalmával kapcsolatos tájékozódást.

További információk:

Laczkó Sándor

JATE Társadalomelméleti Gyűjtemény

6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30-34.

laczkos@bibl.u-szeged.hu

A kolozsvári Pro Philosophia Alapítvány

1997 tavaszán a *Kellék* szerkesztőinek kezdeményezésére Kolozsvár filozófiai közössége (filozófusok, egyetemi tanárok, diákok stb.) *Pro Philosophia* néven alapítványt hozott létre, melynek céljai a következők:

- a.) a szabad autonóm filozófiai kultúra újjáélesztése és ápolása,
- b.) az erdélyi filozófiai hagyományok ápolása, a jelentős alkotók életműveinek korszerű feldolgozása,
- c.) a filozófia-oktatás tartalmának változatossá tétele vendégtanárok meghívásával,
- d.) kapcsolattartás a jelentős európai kutatói műhelyekkel, egyetemi tanszékekkel a naprakész filozófiai műveltség és információs bázis kialakítása érdekében,
- e.) időszakos kiadványok, valamint szakkönyvek kiadása.

Kérjük mindazokat, akik rokonszenveznek e szellemiséggel, hogy anyagi lehetőségeikhez mérten támogassák a *Pro Philosophia Alapítvány* működését.

A támogatás a BANCOREX kolozsvári fiókjának 25110140149300000001 (lej) és 25110140149300301006 (DM) számú számláira fizethető be.

(Számlatulajdonos: Fundația Pro Philosophia,
Cluj-Napoca, str. Gh. Bîlașcu nr. 46.)