

P. 76-44

489652

SZELLEM

ÉS

489652

ÉLET

s z e r k e s z t i :

BARTÓK GYÖRGY

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1939 III. évf. 1-4 sz.

1

BARTÓK GYÖRGY: Schneller István.

Dr. HORKAY LÁSZLÓ: Van-e magyar filozófia?

PROHÁSZKA RENÉ: A pszichológia tárgyának kettős meghatározása.

B. WIGERSMA: Die religiöse Weltanschauung und die Philosophie.

Elvek — Könyvek — Folyóiratok.



Mr. 876-976

SZELLEM ÉS ÉLET

SZERKESZTŐSÉGE; SZEGED, I. FILOZÓFIAI INTÉZET

BARTÓK GYORGY KEZÉHEZ: BAROSS-UTCA 2.

FELELŐS KIADÓ: BARTÓK GYORGY

MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER

ELŐFIZETÉSI DIJ:

EGY ÉVRE 8 P.: EGYETEMI ÉS FŐISKOLAI HALLGATÓKNAK 4 P.

FŐBIZOMÁNYOS: STUDIUM-KÖNYVKERESKEDÉS

BUDAPEST, IV., KECSKEMÉTI-U, 8.

E FÜZET MUNKATÁRSAI:

HORKAY LÁSZLÓ, tanár, Hajdunánás.

PROHÁSZKA RENÉ, főisk. tanár, Pannonhalma,

Ir. B. WIGERSMA, Aerdenhout. Hollandia.

Dr. MÉSZÁROS OLGA, Szeged, Róna-utca 5 szám,

A CIMLAPOT TERVEZTE BUDAY GYORGY

III. ÉVFOLYAM 1939. 1 SZÁM.

SZEGED, 1939. MÁRCIUS.

SCHNELLER ISTVÁN

Aldott életének 92-ik évében hunyt el január 24-ikén Schneller István, aki hosszú és boldog életének minden pillanatát arra áldozta fel, hogy örökéletű eszményeket valósítson meg ebben a tovatűnő, megállást nem ismerő véges életben. Schneller István belső, lelki alkotásának két tartó oszlopa: a *hit* és *szeretet* vala; hit abban, hogy léteznek örökéletű ideálok, és soha ki nem alvó szeretet ezen örökéletű ideálok iránt. Ez a rendíthetetlen hit és szeretet vezette élete minden lépését s adott lelkének bámulatraméltó nyugalmat, termékeny csendességet. Én láttam Schneller István arcát elborulni, láttam azon sötét felhők gyülekezését, láttam olykor-olykor a megdöbbenés futó nyomait, mikor szinte félve tekintett az ember szemébe, hogy vajjon mit láthat ott: bátor hitet, vagy tétova csüggedést? — de én Schneller Istvánt elcsüggedve, vagy hitét veszthe nem láttam soha. Schneller István az emberiség, vagy a magyarság sorsán soha kétségbe nem esett, mert szilárdan hitt abban, hogy egy felsőbb hatalom tartja kezében ennek a világnak kormányát. Ezért Schneller Istvánt lelkének nyugalmaiból tartósan kizökkenve nem látta senki. Az Isten gondviselő hatalmába és az emberiség jövőjébe vetett hit, az Isten és az emberek iránt való szeretet voltak élet- és világszemléletének szüntelenül buzgó forrásai, amelyekből kifogyhatatlanul áramlott lelkébe az erő, hogy alászállhasson az emberi személyiség legmélyebb titkaiba és felemelkedhessék azokhoz a misztériumokhoz, amelyeknek kulcsait Isten tartja áldást osztogató kezeiben.

Schneller István, mint ember és mint pedagógus egyaránt szilárd hittel vallotta, előadásaiban minduntalan hangsúlyozta, hogy az embernek e földön egyetlen feladata lehet és egyetlen kötelessége: élete minden gondolata, cselekedete, alkotása által megvalósítani az isteni célgondolatot, amely az érzéki, történeti és a tiszta Én fokozatain keresztül a szellem kialakítására tör ezen a földön. A szellem kialakításának ebben a munkájában Schneller a szeretetet állította előtérbe. A szeretet kútfeje minden teremtés-

nek, a tudásnak és ismeretnek is, mert hiszen én csak azt tudom megérteni és véges elmémmel felfogni, amit szeretek. Innen van, hogy tanában az érzések középponti jelentőséggel bírnak és központi jelentőséggel bírnak élete munkájában is. Nincs egyetlen dolgozata, amely ne a tárgyba való szeretetteljes elmerülésről tenne bizonyoságot és nincs életének egyetlen alkotása, amely ne lelkének szerető magatartásából fakadt volna. Ezt csak azok tudják igazán, akik közelről látták azt a munkát, amelyet a kolozsvári Tanárképző Intézetben és annak Gyakorló Iskolájában kifejtett. Ezek az ő alkotásai voltak; ezekben az ő lelkének teljessége jelent meg. Megszűnésük az egész magyar műveltség és oktatás nagy kára. Ebből a törhetetlen hitből és ki nem fogyó szeretetből fakadt Schneller lelkében a szellem és a gondolkozás szabadsága iránt való kiirthatatlan érzék, amely azonnal védelemre készítette, mihelyt a szellem vagy a gondolkozás szabadsága forgott veszélyben. Az egyetemi szellemnek és az egyetemi szabadságnak nála elszántabb és lelkiösmeretesebb harcosával magyar földön aligha találkozunk. Ez az érzékeny szabadságérzet a felelősségérzésből fakadt; Schneller első sorban mindig maga iránt érezte magát felelősnek s lelkiösmeretét tartotta legszigorúbb bírójának. Szabad csak az lehet, aki a szellemnek beleplántált törvényét az utolsó betűig betölti. Könnyű annak, aki másokat kér fel bírójául. Lelkének különösen ez a vonása tette népszerűvé Schnellert az ifjúság körében. Ez az ifjúság mindig valami felülemelkedő örömmel látta, hogy Schneller nem fél a munkától és fáradságtól, de nem fél a bátor kiállástól sem, ha az egyetemről és az egyetemi ifjúságról van szó. Első sorban e kettőért érezte magát felelősnek. Hite szeretővé tette, felelősségérzete szabaddá.

Emlékezete áldott mindnyájunk lelkében!

Bartók György.

Van-e magyar filozófia?

Ma, amikor a világ eresztékei recsegnek-ropognak körülötünk, amikor megújult nemzetek jutottak el szívós harcok után törekvéseik, céljaik megvalósításához, amikor mi is tágabb lehetőségek között kezdhettük kiépíteni életünket és új programokat tűzünk ki a magyar élet teljesebbé tételére; ma fokozott szükség van arra, hogy őszintén magunkba nézzünk s meglássuk: mink van, milyen szellemi értékekkel rendelkezünk, milyen szellemi értékekre építhetünk? Szébb magyar jövőt építeni nem lehet másé, mint gondosan és kendőzés nélkül számolni a valósággal, nem áltatni magunkat, hanem bátran szembenézni a tényekkel, még ha ez a szembenézés egyik-másik ponton csalódást és kiábrándulást hozna is számunkra.

E meggondolás készlet, hogy szembenézzünk a nagy kérdéssel; mink van filozófiai tekintetben; lehet-e beszélni egyáltalán magyar filozófiáról, van-e a magyarnak olyan megalapozott és igazolt filozófiai gondolatrendszere, amelyen értékes, jövőt formáló világéret alapulhat?

Aktuálisá teszi a kérdést és a kérdéssel való leszámolást az is, hogy a Dormándi László szerkesztésében 1938-ban megjelent Kis Enciklopédia, amely »a tudományok és művészetek összefoglalását» lenne hivatva adni, a Vass Gyula által írt »A bölcsélet alapvonalai» c. fejezetében a magyar bölcsellel kapcsolatosan ilyen megállapításokat tesz: »Magyar bölcsletről csak fenntartással lehet beszélni. Fenntartással, mert megfelelő létfeltételek hiányában csak művirág lehet belőle... Amit mégis ezen a néven nevezhetnénk, tőlünk idegen kultúrlélek felrétegződése és mint ilyen, iskolás jellegű. Igazi kultúrhatást nem fejthetett ki, hatástalannak kellett maradnia». (170. o.) Ilyen elvi állásfoglalás után nem csodálkozunk, ha a magyar filozófiáról szóló beszámolóban ezzel a megállapítással találkozunk: »Az első önálló gondolkodók között, kik a magyar nyelven filozófiát igazi lehetőségei számára komoly példát adtak, előkelő hely illeti meg a német nevű, német szellemű, németül iskolázott *Böhm Károly*-t és *Pauler Ákos*-t.» (171. o.)

Azon ellenben nagyon is csodálkozunk, hogy ilyen megállapi-

tások hogyan kerülhettek bele olyan Enciklopédiába, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy a »műveltséget keresők számára» vezető legyen, »biztoskezü kalauz, akire nyugodtan rábízhatjuk magunkat a tudomány és művészetek bonyolult útvesztőjében.» (6. o.)

Hogy van-e magyar filozófia, ez mindenesetre nagyobb horderejű kérdés, semminthogy egy ilyen kesernyés megjegyzéssel elintézhető volna: »Művirág lett belőle», »mert tőlünk idegen kultúrlélek felrétegződése és mint ilyen, iskolás jellegű»; nagy horderejű kérdés, amely mellett érdemes megállanunk és érdemes fellette gondolkoznunk.

1.

A filozófia, mikor a legeggyetemesebb s legalapvetőbb fogalmakat (lényeg, valóság, erő, anyag, stb.) tűzte ki vizsgálódása kiindulópontjául, s amikor a legelső időtől fogva a legemberibb kérdés: a tudás, az ismeret, általában a szellem mibenlétét kutatta és ezt tartotta leglényegesebb foglalkozásának, olyan célokat tűzött maga elé, amelyek a legteltjesebb mértékben egyetemlegesek; éppen ezért kivétel nélkül minden emberre és nemzetre nézve egyaránt szükséges, a tudományos élet számára pedig nélkülözhetetlen előfeltétel e célokkal való foglalkozás és a feltett kérdésekre való feleletadás.

Ebből következik az is, hogy ahol igazi tudásra való törekvés van, ahol egy nemzet komolyan hozzá akart járulni a tudományosság állagának gyarapításához, ott mindenütt szükségesnek látszott az ősi filozófiai problémákkal való bátor szembenézés is, hogy ennek révén szilárd alapvetés eszközöltessék minden lehető tudományos kérdéshez.

Maga a filozófiai problematika örök, szinte mondhatnók: változatlan s e problematikával való foglalkozás kényszerűen kötelező bármely nemzet számára. Hiszen a tudás, az ismeret, az ismerő szellem mibenléte amilyen lényeges és szükségszerűen első kérdése volt kezdettől fogva a filozófiának, a tudásra törő embernek, épp oly szükségszerűen lényeges és utolsó kérdése marad minden idők filozófusának. Más szóval: amilyen érdekesen izgató kérdése volt a szellem, az ismeret maga az első filozófusnak, éppolyan érdekesen izgató, örök rejtélyekkel teljes kérdése marad az utolsó filozófusnak is. A tudás, a tapasztalás mibenlétével való számotvetés alapvető kérdése marad mindig a filozófiának. Mig ember lesz a földön, mindig lesz költő, aki spontán kifejezést ad érzelmeinek és gondolatainak, de mindig lesz filozófus is, aki újabb belátást fog keresni és találni az alkotó szellem sajátos világába. A szellem világa ugyanis mély, kimerithetetlenül gazdag s mindig fog új meg új problémákat nyújtani annak számára, aki nem szeret a felületen maradni. A filozófia, bármely nép műveli is azt, sajátos problematikájánál fogva az ismerő szellem önkérdéseit bon-

colja s mint ilyen szükségszerint egyetemes, általános emberi érdekekkel foglalkozó tudomány.

Ha erről az oldalról nézzük a felvetett kérdést: van-e magyar filozófia? — azt kell felelnünk, hogy nincsen, aminthogy nincsen ilyen formán német filozófia, angol filozófia, sőt még görög filozófia sem. Csak filozófia van és annak különböző nemzetiségű munkásai.

Kant büszkesége lett a német szellemi életnek, de nem német filozófiát alkotott, hanem maradandó megállapításokkal és eredményekkel gazdagította a filozófiai vizsgálódást általában, amelyből haszna lett nemcsak a német tudományosságnak, hanem általában az egész világ szellemi életének. Az egyes népek büszkék lehetnek ugyan rá, ha fiaik jelentős eredményekkel gazdagították a filozófia problémáját; de azok egyidejűleg nemcsak nemzetük, hanem az egész emberiség kultúráját is munkálták.

II.

Van azonban a felvetett kérdésnek egy másik oldala is. A különböző nemzetek és népek nem egyformán vették ki részüket a filozófiai gondolkodás munkálásából s nem járultak mind egyformán hozzá a felvetett problémák megoldásának előbbviteléhez. Vannak nemzetek, amelyek e tekintetben elsőrangú munkát végeztek, viszont vannak, amelyek csupán más népek fiainak vizsgálódását és megállapítását ültették át a honi talajba. Vannak filozófikus hajlamú népek, viszont vannak népek, amelyeket kevésbé ragadott meg a magára eszmélés lelke.

Amelyik nép eljutott arra a szellemi nagykorúságra, hogy fiai által a maga számára is helyet biztosítson azok között, akik értékes megállapításokkal előbbrevitték a filozófiai problémák vizsgálatát és hozzájárultak a felvetett kérdések tisztázásához, az a nép megérdemli, hogy nevet is biztosítson magának a filozófia területén. Joggal beszélhetünk ilyen formán görög filozófiáról, mert a görög nép fiai megindítóivá váltak annak az örökké tartó láncnak, amely azóta egybefűzi azokat, nemcsak a mai napig, de mondhatjuk: az idők végtelenségéig, akik a görögség nyomában haladva elemezték a szellem világának csodáit. Joggal beszélhetünk német filozófiáról is ilyen értelemben, mert a német nép csodálatos gazdagsággal termelte ki a filozófia nagyjait, akik tartó oszlopaivá váltak a mai filozófiai gondolkodás épületének. Ugyanígy szólhatunk francia, angol és olasz filozófiáról is, ha egyszer kritériumul elfogadtuk, hogy minden nemzet filozófiája megérdemli az önálló megjelölést, amelynek fiai, hacsak egy ponton is, hozzájárultak önálló vizsgálódásaikkal a filozófiai problémák tisztázásához.

E kritérium figyelembevételével kérdezhetjük ujólag: van-e magyar filozófia? — s boldog örvendezéssel felelhetünk rá, hogy igenis: van, abban az értelemben, hogy az Apácai Csere János ál-

tal propagált öncélú magyar tudományosság hosszú századok után végre a filozófia terén is hozott maradandó értékű, önálló gyümölcsöt, elsősorban a Böhm Károly gondolatrendszerében s részben Pauler Akos munkássága által is.

Amint a magyar tudományosság sorban levetette a gyermekcipőket a különböző tudományágakban a századok folyamán, hogy önálló munkásság által is becsületet szerezzen a magyar névnek, úgy igyekezett a századokon keresztül epigon-jellegű magyar filozófia is önálló utakra lépni a mult század eleji nemzeti fellendülésnek nyomán és szellemében. Ez a törekvés kiütközött már az u. n. egyezményes filozófiában is, melynek művelői büszke öntudattal emelték magasra a pythagoreikusok által egyszer már hangoztatott harmóniának, mint a világmindenség és az emberi szellem tartó oszlopának zászlaját.

Vállalkozásukban azonban nagyobb volt a lelkesedés, a tüzes meggyőződés, mint a tartalom tényleges gazdagsága. A régi papi stílus fellengzősége igyekezett pótolni művelőinél a tartalomban mutatkozó hiányokat s szegénységeket. De az eszme már megvolt, amely önálló rendszert kívánt adni a magyarnak. És megvalósulása nem sokáig kellett, hogy várásson magára. A feltörő nemzeti szellem ereje ejtette foglyul a mult század közepén Böhm Károlyt, hogy apostola legyen az önálló útra lépő magyar filozófiai munkásságnak. Aldó emlékezéssel kell nekünk ezért is megbecsülni nevét és gazdag munkásságát.

Nem: csak magyar szemmel nagy ő, hanem egyetemes filozófiai nézőpontból is. S ki ismerje el nagyságát, ki tegyen meg mindent értékes megállapításainak felszínén tartásáért, ha nem mi, magyarok, akikért elsősorban munkálkodott?

Nem felejttem el soha egy bolgár egyetemi hallgató lelkesült-ségét, aki, mikor hazánkban végzett filozófiai tanulmányai közben megismerkedett Böhm Károly műveivel, hallatlan szívóssággal vetette rá magát Böhm kötetaineik olvasására, mint aki nagy kincset talált. Lelkesültségében szinte úgy falta, különösen Böhm érték-tanát, mint más a regényt, időnként vizes ruhával hűtve le feje forróságát, de abbahagyni nem akarva a fejtegetések pompás sorozatát. És ez az ifjú azt tűzte ki élete céljául, hogy bolgárra fordítsa Böhm köteteit abból a célból, hogy Böhm legyen az alap a bolgár filozófiai munkálkodás megindulásához.

Szegény Böhm, ha ezt megérte volna! Elégtételként szolgált volna neki azért a részvétlenségért, mellyel kötetei az első időkben találkoztak s amely, még ma is akadálya gondolatai szélesebb körben való gyümölcsözésének.

Sajnos, igen sokszor úgy van, hogy az idegen gondolat, még ha szürke is, könnyebben talál nálunk meghallgattatást, mint az itthoni komoly megállapítás. És sok igazság rejlik Böhm rezignált megállapításában is, mellyel harmadik kötetét útjára bocsátotta, hogy nem reméli az abban foglaltak gyors elterjedését, mert meg-

tanulta az első kötet kapcsán, hogy a magyar szivesebben tanul idegentől, mint a saját fajtájától. »Angol, francia, német írók — mondja 1906-ban keserűen, — a szellem életének megértéséhez erre (t. i. a projectio fogalmára) kénytelenek recurrálni s én büszke vagyok arra, hogy mindezeket megelőzőleg már 1883-ban a »Dialektikában« ezt a fogalmat állítottam a magyarázat középpontjába. Igaz, hogy nálunk kevesen értették meg; de most majd megértik — idegenektől!*) És bizony, így járt tényleg azokkal a megállapításokkal is sok részben, melyekkel értékelméletében előzte meg korát. Akkor tanulta meg a magyar igazán becsülni és értékelni megállapításait, amelyek ma nélkülözhetetlen előfeltételei minden értéktudománynak, mikor később német írók hasonló szellemű megállapításai hívták fel a figyelmet értékelméleti vizsgálódásainak szinte kimeríthetetlen gazdagságára.

Értékelméleti megállapításainak milyen bámulatos kivirágzását találjuk aztán logikájában, de még inkább etikájában! Nincs ez utóbbinál vonzóbb, igazabb, nemesebb, eszméletőbb, nevelőbb olvasmány, értékesebb fejtegetés magyar irodalmunkban!

Etikája, a kötelesség fogalmának előtérbe helyezésével, nemes eszmei tartalmával, igazán alkalmas arra, hogy a nemzeti megújulás kátéja legyen. Az önmaga értékét meglátott és átértett nemes szellem ragyogása tükröződik minden során. Aki Böhmben és munkásságában csak »iskolás« lelket és jelleget lát, az igazán keveset értett meg munkássága lényegéből!

III.

Hol volna pedig a helye Böhm igazi, lényeges munkásságát feltüntető méltatásnak, mint éppen egy olyan Enciklopédiában, amely »az általános műveltséget kereső közönség számára íródott«, amely célul »a tanulni vágyó laikus és nem a szakember kielégítését« (5. o.) tűzte maga elé? Itt volna helye, itt volna legnagyobb szükség s egyben komoly kötelesség is felhívni a közönség figyelmét, filozófiai műveltségünk megalapozójára, európai büszkeségünkre: Böhm Károlyra.

E helyett igen vérszegény s nem a nagyközönség igazi szükségét kielégítő jellemzést kapunk: »Böhm Károly a fichtei szubjektív-idealizmus elvi alapján állva, egyedülvalónak az Ént tartotta, akinek önmagából kiható tevékenysége teremti a világot. Az empirikus én tevékenysége célpontjában az Én mint tökéletesség áll, melynek elnyerését célozza egész tevékenysége. Ilyen értelemben az Én a legnagyobb érték, az önérték, mely egyszersmind mindennek a lényegét alkotja« (171. o.) Ebből a beszámolóból legfeljebb csak félreismerni, nem megismerni lehet Böhmöt. Abból mindent megkaphat az ember, csak éppen Böhm gondolkozásából s gondo-

*) Axiol. VII. o.

Iatai igaz lényegéből kap keveset. A kevés szóban ugyanis éppen munkásságának színe, veleje sikkad el.

Erre a jellemzésre gondolva szószerint idézhetem egyik, Böhm Károlyról írott cikkemnek következő sorait: »A német idealizmus nagyjainak: Fichtenek, Schellingnek, Hegelnek dicsőségét zengik a németek, de zengi az egész művelt világ, zengjük mi magyarok is. Schopenhauernek, Nitzschenek nevével tele van az egész művelt világ, a magyar közgondolkodás is. Böhm felérő volt ezekkel tudományban, s az utóbbi kettőt mennyire felülmúlja lelkének derűje szellemének emelkedettsége, erkölcsi gondolkodásának nagyvonalúsága. Mégis a halált lehelő Schopenhauernek nevét ismeri minden magyar intellektuel, a nemes szellem fenségében fénylő Böhm Károlyról mit sem tud a magyar közvélemény; pedig nekünk magyaroknak áldozott nagy szelleme fényével. Szomorú igazság, hogy mi magyarok is jobban ismernénk ma nevét, ha nem magyarul, de németül filozófált volna». (Prot. Tanügyi Szemle 1936. évf. 193—194. o.) Csak azt tehetem hozzá ehhez: ha nem magyarul, de németül filozófált volna, több teret szentelt volna emlékének s igazabb méltatást adott volna róla a Kis Enciklopédia is.

Szellemi nagyjaink megbecsülése pedig elsődrendű kötelességünk, különösen ma, amikor a népek kulturális tekintetben is mérköznek egymással. Szellemi nagyjaink gondolatainak ápolása, értékének felismerése és propagálása ma igazán nemzeti érdekünk.

Hogy e tekintetben nem egészen sivár a helyzet, az kétségtelen. Ha nem is nagy a Böhm szellemének hatóköre a magyar kulturális életben; helyesebben: ha nem is olyan nagy, mint amilyet méltán megérdemelne értéke következtében, azért mégis jelentős. Tanítványainak lelkes köre az ő nyomdokain halad s igazi megbecsüléssel aknázza ki nemcsak a filozófia terén, de még teológiailag is azokat a lehetőségeket, melyek a Böhm munkásságában, gondolataiban rejlenek. Nagy magyar lélek ő, meg kell ragadnunk minden alkalmat, hogy gondolataival tápláljuk nemzeti kultúránkat, szellemének nemességére emeljük fel a magyar lelkeséget.

A miénk akart lenni, amikor életét és munkásságát kizárólag a magyar tudományosság művelésére szentelte oda. A miénk akart lenni teljességgel, mikor apostoli hévvel és maga megtagadásával szolgálta a bontakozó magyar filozófiai szellem ügyét. Más alig olvashatja magyar nyelvű írásainak gazdag tárházat, mint a magyarság. Ne tagadjuk meg hát őt, hanem ismerjük meg értékét és munkálkodjunk épp olyan fanatizmussal a magyar filozófia gazdagodásáért, felszínén tartásáért, mint amilyen odaadással munkálkodott ő.

• • •

Befejezésül még csak annyit: kis nép vagyunk, kultúrjavunk is kevesebb, mint a nagy népeknek. De éppen ezért amink van, azt meg kell becsülnünk. Becsüljük is meg azáltal, hogy ismerjük

Dr. Horkay László: Van-e magyar filozófia?

meg magunk is minél behatóbban és igazabban, sőt ismertessük meg másokkal is. Filozófiai irodalmunk is kicsiny más élen álló nemzetekéhez viszonyítva, de más kis nemzetekéhez hasonlítva gazdag és értékes alkotásokban állandóan gyarapodó. Meg kellene tennünk mindent, hogy megismertessük népünk vezető rétegével. Hadd hassa át a filozófiai elmélkedésre nagyon is hajlamos magyar népet az az erő, amely szellemi nagyjaink gondolataiból árad s hadd épüljön ezáltal is a szebb, mert értékesebb magyar jövő.

Dr. Horkay László.

A pszichológia tárgyának kettős meghatározása

A pszichológia tárgyának kétféle meghatározása nem kis nehézségeket okozott és okoz a pszichológusoknak. A legegyszerűbb kritikái kiváncsiságát, helyesebben egyértelműségét, egymás helyébe való behelyettesíthetőségüket kimutatni. E kritikát magának a pszichológiának kell elvégezni. Az alábbiakban foglalt jórészt elemi dolgok ismertetésével is elsősorban ilyen, maga az illető tudomány által elvégzendő kritikának egy érdekes példáját akarjuk bemutatni.

A mind időbelileg, mind a dolog természeténél fogva eredeti meghatározás szerint a pszichológia a tudatjelenséggel foglalkozik, más szóval olyan jelenségekkel, melyek élményjellegűek (subjektív meghatározás). Az ily értelemben vett pszichológia tudományos jellegének biztosíthatatlanságát azonban mind inkább tisztán látták és végül is néhány amerikai pszichológus, elsősorban *Watson* (1913) teljes következetességgel lemondott a pszichológia tárgyának a tudatszerűséggel való jellemzéséről és a pozitív tudományok számára egyedül hozzáférhető *külső viselkedés* (behavior) vizsgálatára korlátozta a pszichológiát (objektív meghatározás). Jegyezzük meg azonban, hogy a behavioristák sem azt nem állítják, hogy nincs élményszerű belső élet, sem pedig, hogy nincs semmiféle befolyással az egyén külső viselkedésére. Ezekre vonatkozó bármiféle nézettől mint filozófiai megállapítástól a pozitív tudományban elvonatkoztatnak, azaz úgy járnak el, *mintha nem lenne* belső élet, illetve nem hatna a külső jelenségekre.*)

*) Ha éppen *Watson* ennek ellenkezőjét látszik vallani („A tudat létezésében való hit a babona és a mágia elmúlt korára megy vissza.” *Behaviorism*, New-York, 1930), ezt olyasképpen kell venni, mint a XIX. sz. biológusainak a materializmusát. Mindkettő hasznos és jogos munkahipóthézis a tudományban, de mint tétel aprióri és elszórt. A párhuzam annyiban nem teljes, hogy míg a vitalizmust csak közvetve, a biológiai tudományon keresztül ismerjük meg — a nélkül azonban, hogy a tudomány mint tudomány lenne erre hivatva — addig saját tudatát minden pszichológus közvetlenül ismeri s így léte vitán felül áll.

A subjektív pszichológia módszere szükségképen a lelki jelenségek introspekciós, belső megfigyelése. E módszerrel szemben idők folyamán felmerült többféle nehézség közül az objektív pszichológia megszületésében főleg az vezetett, hogy a tudatjelenség kizárólag csak az illető egyén számára van adva, másoknak pedig egyáltalán nem hozzáférhető. Pedig a pozitív tudomány fogalmához hozzátartozik a tények egyetemes, bárki által való ismerhetősége, különben pozitíve ellenőrizhető törvényekhez sem lehetne jutni. Az objektív pszichológia ellenben teljesen megfelel ennek a tudományos kívánalomnak, hiszen a külső viselkedés, közelebbről meghatározva az anyagi világban és az egyén organizmusában adott *situatio* és a rákövetkező s szintén ott adódó *responsum* viszonya semmiben sem különbözik a fizika és fiziológia tényeitől a tény jellegét illetően. Sőt egyszerűen a *külső viselkedés* vizsgálatát határozni meg tárgyaúl nem is elégséges, hogy a pszichológia a fizikától és fiziológiától különböző tudományként szerepelhessen, hiszen ezek tényei is *külső viselkedések*. Különbözőségét vagy azáltal biztosítja, hogy olyan jelenségek vizsgálatára szorítkozik, melyeknél a *responsum* más, mint ami a situációt alkotó tárgyak fizikai és a szintén beletartozó organizmus fiziológiai »hatásaként» létrejöhetne, vagy pedig mivel bajosan lehet előítélet nélkül bármikor is megmondani, hogy nem ilyen jellegű a *responsum*, lemondva ezen meghatározásból folyó szabatos elhatárolásról, egyszerűen a *bonyolult*, illetve *globális* viselkedéseket tekinti saját tárgyának, úgy vizsgálván természetesen ezeket, mint nem fizikai és fiziológiai »eredményeket». — Ilyen bonyolult viselkedés figyelhető meg például, ha a majom, ládákat egymásra rakva, azok tetejéről bottal leverni a gyümölcsöt; ha a csuka három hónapig üvegfallal elválasztva lévén a kisebb haltól, később a falat eltávolítva sem eszi meg; ha az ember sötét helyiségben nem megy neki kétszer a falnak; ha a katona az álcázott ágyúra nem reagál, stb.

A két pszichológia teljes különbözősége nyilvánvaló. Valójában *két* tudománnyal van dolgunk, melyek éppúgy különböznek egymástól, mint bármely más két tudomány. Az egyik szerint érzéklésről beszélni annyit jelent, mint számot adni magának a különböző szín-, hang-, hőbenyomásokról. Emlékezni annyit tesz, mint átélni a meggyőződést, hogy a multtal van dolgom. Hasonlóképp érelemlről, pl. félelemlről, vagy akaratról azon élmény alapján beszélünk, melyet ezek jelentenek. Ezzel szemben az objektív pszichológiában az érzéklés jelenti mindazokat a kapcsolatokat, melyek megfigyelhetők bizonyos ingerek és a nyomukban következő mozgások (szem, fej, pupilla, stb.), helyzetváltozódások s ezek bizonyos jellemző vonásai (sebesség, irány, stb.) között. Emlékezeiről van szó, ha valamely mult esemény nyoma mutatkozik a jelen eljárásmdban, ennek biztosságában, gyorsaságában. Az érelem, pl. félelem szintén bizonyos helyzet, pl. állat jelenléte és vele ösz-

szefüggésben mutatkozó jelenségek, pl. elsápadás, reszketés, futás kapcsolatában áll. Ugyanazok a megjelölések tehát *egészen más* tartalommal rendelkeznek, az egyik és a másik pszichológiában, miért is a behavioristák nem egy próbálkozást tettek; hogy a subjektív pszichológia kifejezései helyett újakat használjanak. Próbálkozásuk azonban nem sok sikerre vezetett és legtöbbjük ma is a subjektív pszichológia megjelöléseit használja, de természetesen elvonatkoztat minden élményszerű jelentéstől.

De más a két pszichológia célja is. Az egyik bele akarja magát élni mások lelkivilágába, meg akarja őket »érteni»; ilyen célból kutatja lelkiviláguk összetevőit és ezek összefüggéseit is (Einführung; »megértjük» a kutyát, mely megfenyegelve elsompolyog, de nem, ha a holdra vonít). A másik nem a lelkivilágot akarja rekonstruálni, hanem egy-egy összetartozó situatio-responsum egészet, csoportot; azaz az adva lévő jelenségek közül ki akarja elemezni azokat a csoportokat, melyek egyet alkotnak, illetve meg akarja állapítani az egy-egy csoportot elégségesen meghatározó, jellemző situatio-responsum elemeket. Eljárása semmiben sem különbözik az orvos eljárásától, aki a szimptomáknak, melyek külön-külön véve többféle betegségnek is lehetnek a jelei, egy oly csoportját akarja megállapítani, mely — önmagában esetleg még hiányos — csoport már egyértelműen egy betegség jele, következésképp belőlük a még nem tapasztalt szimptomákra is lehet következtetni. Hasonlóképen, ha a pszichológus tudja, hogy az elsápadás milyen viselkedés-egészeknek lehet az eleme és tudja, hogy melyikben mik a többi jelenségek, akkor egy adott esetben is rekonstruálni fogja tudni a félelmet, a haragot, a fázást, stb. Természetesen nem az egy esetre való alkalmazás a fontos, amint az orvostudományban sem a gyakorlat, hanem a csoportok eredeti felderítése.

Mielőtt a két pszichológia azonosíthatóságának problémáját néznénk, tanácsos még részleteiben is szemügyre venni a belső élmény közölhetetlenségének lényét. Látszólag ugyanis nem áll az objektív pszichológia vádjá, hiszen minden különböző élményünket egy-egy különböző szóval ki tudjuk fejezni és így félreértés nélkül másokkal is meg tudjuk ismertetni. Könnyű azonban meggyőződni, hogy a szavak használata, a beszéd valójában nem fedi fel a belső élményt és nem garantálja, hogy ha többen ugyanazt a szót használják, élményeik is megegyezők. A szavakat ugyanis bizonyos külső dolgokkal, vagy külső cselekvésekkel kapcsolatban tanuljuk meg; a *piros* kifejezést például az előttünk lévő eperrel, cseresznyével kapcsolatban tanultuk meg gyermekkorunkban. Mivel csupán ezek a tárgyak kötnek minket össze azokkal, akiktől a kifejezést tanultuk s nem az élmények, ha más, esetleg eddig ismeretlen tárgyakkal kapcsolatban is mindketten azt a megjelölést használjuk, csak az következik, hogy mindketten olyannak látjuk ezeket a tárgyakat, mint ki-ki a cseresznyét és epret látta, de

nem az, hogy egyformának látjuk őket. — Ugyanezt másképp így is mondhatjuk. A szóról nyilván nem fizikai alkata szerint, azaz mint meghatározott hangsorról van szó, hiszen mint ilyen, egyáltalán nem lenne több az objektív pszichológia bármely viselkedésénél, hanem mint jelről. Ahhoz azonban, hogy valami jel lehessen, előzetesen legalább egyszer külön kellett ismernem a jelzettet és látni a viszonyukat. Ha sohasem láttam volna tüzet, most sem sejténém, hogy a füst valamit jelent. Az, amit a szó esetében előzetesen ismertem és aminek a szó a jele, az a külső dolog, vagy külső cselekvés.*)

Teljesen azonos az eset a szubjektív pszichológia magasabb rendű élményeit kifejezni hivatott szavaknál is. Mikor az *akarát* szót először hallottam, mindig bizonyos komplikált, részleteiben talán változó, de egészében eléggé állandó jellegű viselkedést láttam. Ujabb ilyen viselkedés láttára nyilván szintén ugyanezt a szót fogom használni, hasonlóképp azok is, akiktől megtanultam a kifejezést. Semmi biztosíték sincs azonban arra, hogy az a benyomás, amit bennünk e viselkedés kelt, az az értelmezés, melyet hozzáfűzünk, mindnyájunkban ugyanaz. — Hogy a szó nem a belső élményt jelzi, azt ezeknél a magasabb rendű élményeket jelző szavaknál direkte, minden ilyen megfontolás nélkül elárulja az az öntudatlan mód is, ahogyan ezen szavakat használjuk. Büszkének, gorombának, értelmesnek, önzőnek, komolynak nevezve másokat sokkal inkább viselkedési módjukat, mint élményüket jelezzük. Ha valakit értelmesnek mondunk, mégha azt hisszük is, hogy lelkiviláguk egy összetevőjét ragadtuk meg, a legkisebb odafigyelésre kitűnik, hogy csak a feladatokkal és nehézségekkel szemben való gyors találatekonyságot jelezzük. A »durva pokróc« és hasonló metaforák pedig mindennél jobban beszélnek.

Mindebből az következik, hogy a szavakat használó szubjektív pszichológia tulajdonképpen *maga sem szubjektív* és azt kell mondanunk, hogy ha ki-ki magával szemben alkalmazhatja is az introspekciós vizsgálódást, míhelyt másokkal közli eredményeit, amennyiben ez sikerül, nem az élményeiről, hanem azon viselkedésekről beszél, melyekkel kapcsolatban a szavakat megtanulta.

Ennek a megállapításnak — mivel a belső élményekhez való hozzáférésközésnek a beszéden kívül különben sem lett volna más lehetősége, — egyszerű következménye, hogy a pszichikum két definíciója *egyetlen tudományban nem egyesíthető*, azaz nem lehet a jelenségek vizsgálatánál hol az egyik, hol a másik definíciónak megfelelő módszert alkalmazni azzal a gondolattal, hogy ugyanarról a tudományról van szó. Annak a lehetőségé azonban nincs kizárva, hogy valamilyen módon meggyőződjhessünk, hogy az objektív pszichológia vizsgálta minden viselkedést tudatosság, élményszerűség is kísér. Mivel azonban ez a tudatosság, nem ragad-

*) A szó jele a fogalomnak is, sőt elsősorban annak a jelle. A fogalom azonban maga a dolog, magasabb, azaz szellemi niveau-n visszaadva.

ható meg önmagában, nevezzük e megfelelkézést a két definíció egymásbাহelyettesíthetőségének és ne azonosságának.

A tudatélménynek másoknál is való meglétére kétféleképpen, két tényből szoktak következtetni. Az első eljárás, melyet mindenki önkéntelenül használ, és mely kritikailag is kifogástalan, az organizmus és a külső viselkedések hasonlósága alapján következtet a belső élmény, sőt ezek hasonlóságának a feltételezésére más lényeknél is. Ennek az érvek egyik esete, ha a szavak használatából következtetünk tudatszerűsége. Noha ugyanis a szó nem az élménynek a jele, hanem bizonyos tárgyaknak, cselekvéseknek, mégis, mivel nálam (és általam lehetséges megfigyelés szerint csak nálam) a szó, a kérdéses tárgy vagy cselekvés és az élmény szorosan összetartozik, a két előbbinek mások által is való hasonló összekapcsolása, mint hasonló viselkedés esetén jogosan következtethetünk ezeknél is tudatszerűsége, sőt bizonyos fokig élményeink hasonlóságára is. Mégpedig a hasonlóságot illetőleg talán azt lehetne mondani, hogy minél kevésbé pontosan »körülírt«, azaz minél összetettebb és minél inkább változó jellegű a tárgy- és cselekvés-komplexum, melyhez a szó fűződik, annál inkább valószínűbb, hogy hasonlítanak a szóhoz fűződő egyéni belső tartalmak, élmények. T. i. ha ilyen változékony tárgy-cselekvés esetén is elég könnyen megtanulják a szót, ennek csak a hasonló belső értelmezés lehet az oka. Ezen az alapon a fentebb használt két példa (piros, akarat) közül az utóbbinál biztosabbak lehetnénk, hogy élményeink hasonlítanak, mint az előzőnél.

Mielőtt rátérnénk a másik érve, e helyen kell megemlítenünk, hogy éppen, mivel jogosan feltételezhetünk lelki élményt a szavak mögött, használatuknak az objektív pszichológiában is van egy fontos és teljesen szabályos lehetősége. Adott és összetett viselkedések tanulmányozása közben a pszichológus ki van téve annak, hogy vagy azonosít olyan viselkedéseket, melyeket nem szabadna és megfordítva, vagy nem veszi észre azokat a külön-külön is egészet alkotó részeket, melyekből az adott viselkedés össze van téve, stb. Minden ilyen eshetőséget könnyen és egyszerűen kiküszöbölhet, ha a vizsgálati alanyt megkérdezi. Nem azt fogja megtudni, hogy mint látja, értelmezi az alany az illető viselkedéseket, hanem hogy milyen más viselkedéshez hasonlóan látja, értelmezi. Azt mondhatnák tehát, hogy a szónak bizonyos heurisztikus jelentősége van.

A második érv az idegrendszer terén mutatkozó párhuzamra épít. A fiziológia felfedezte, hogy a magasabbrendű állatok és az ember középponti idegrendszere (rajta kívül van még a sympathikus, vagy együttérző idegrendszer) nagyjából három, egymás felett álló központra oszlik. Azért mondjuk, hogy e hármás felosztás csak megközelítő, mivel egyrészt a három centrum szoros kapcsolatban van egymással, másrészt mert az egyes központok is egymástól eléggé független alá- és fölérendelt centrumokból állnak. Az idegközpontok felfedezése az élőlény működéseinek tanul-

mányozása és egyidejűleg a központi idegrendszerben különböző helyeken alkalmazott megszakítás (elvágás, kioperálás, sérülés) útján volt lehetséges. A legalsó központ a gerincvelő, a középső a nyúltagyból, kisagyvelőből, hídból, közép- és köztiagyból áll; a legmagasabbat pedig az agyféltekék kéregállománya alkotja. E központok a hierarchikusoz hasonló rendben vannak, mert egyrészt az alsóbbak által biztosított működések a felsőbbek közbelépése nélkül is lefolyhatnak, másrészt mert a felsőbbek maguk is létrehozhatják az alsóbbak útján ezek működéseit. A legalsó központ az *egyszerű reflex*-jelenségeket biztosítja, például szúrásra elkapjuk kezünket, fényre a pupilla megszűkül, stb. Az egyszerű reflex-jelenség csupán az u. n. reflex-ivre szorul, mely az ingerelt érzékszervből valamelyik gerincsigolyához vezető idegből és az innen kiinduló s az érzékszervvel egy helyen lévő izomhoz (proprioceptio) vezető idegből áll. A középső idegközpont az *összetett reflex*-jelenségeket teszi lehetővé. A gerincvelő kérdéses szelvényéből az ingerültség eljut a nyúltagyba, kisagyvelőbe, stb. is, mely megfelelő vezetékek útján számos, az ingereltségi ponttól távolosó izomban is (exteroceptio) reakciót vált ki, továbbá ezen egyes reakciókat, melyek nagyrészt esetleg maga a gerincvelő által végzi, harmónikusan összerendezi. Ha állatoknál a középső idegközpontot eltávolítják, komplikált mozgásokat nem képesek végezni. Az ilyen galamb általában mozdulatlan marad és ha végez némely mozgást, vagy csak természetellenes helyzetéből (ilyen a lábelfáradás is) iparkodik szabadulni, vagy csak külső lökésre teszi. Ha a kísérleti állatnak megsértjük a középagyát az egyik oldalán, vagy körbe fog járni, mint a lovak a cirkuszban, vagy első lábaival körben fogja magát mozgatni az egyhelyben tipegő hátsó lábai mint tengely körül. Ha a kisagyvelőt sértjük meg, járásuk ingadozó lesz és az irányt is alig lesznek képesek betartani: eledelüket csak nagy kerülővel érik el s közben többször eldőlnek.

Ha ellenben csak a legfelső centrumot távolítjuk el, a működésbeli zavarok és hiányok más téren fognak mutatkozni. Az agyféltekéitől megfosztott galamb az előbbieket illetőleg nem mutat semmi különösebb rendellenességet, ellenben társai között egészen magányos életet él, ösztönéletében zavarok mutatkoznak, például kicsinyei hangjára közömbös. Szemük a fényre reagál ugyan, de egészében mégis primitív a viselkedésük vele szemben. Még jellemzőbb a kutják esete. Náluk az agy kioperálása ugyan sokkal nehezebb, de egy-két esetben mégis elélték néhány évig. Az ilyen állat sok mindent elég normálisan végez. Megy; ha elcsúszik, felemelkedik; az alvásnál természetes helyzetben fekszik; eszik, ha száját az ételbe nyomják; kellemetlen fényre becsukja szemét, vagy fejét elfordítja, hangra hegyezi fülét (de — mindjárt látni fogjuk — feltételezhetjük, hogy nem lát és hall). Ellenben nem ismeri fel többé gazdáját, kutjákra és más állatokra nem reagál. Nem ját-

szik. Fenyítéssel és kedveskedéssel szemben közömbös. Semmiféle alkalmazkodásra, haladásra nem mutat képességet; új szokást nem sajátít el, a régieket pedig elfelejti. Az egyik egy éven át egyforma ellenállást tanúsított, mikor etetés céljából kihúzták az óljából. — Ezeket a hiányzó jelenségeket biztosítja a harmadik idegközpont, az agy, melyet tehát az alkalmazkodást mutató, egyéni működések szervének mondhatunk, hiszen a felsorolt jelenségek mind alkalmazkodást tételeznek fel. Megerősíti ezen elnevezés jogosságát az a fiziológiai tény is, hogy a két alsó centrummal szemben az agy egyrészt nagyfokú plaszticitást mutat, másrészt részben éppen a működés által válik a működés biztosítójává (»beidegződik«), amit az is mutat, hogy sérülés esetén néha az agy egy másik része lassan átveszi az előbbi szerepét.

Az eddigiek szerint tehát a működések három csoportját lehet megkülönböztetni, amiket az idegrendszer három központja tesz lehetővé; közülük az agy az alkalmazkodási jelenségek biztosítója. Másrészt az agy egyes részeinek sérülése esetén introspektíve meg arról győződhet meg az ilyen ember, hogy egyes, eddig ismeretes élményei nincsenek többé. Erre a párhuzamra épít a második érv, ha kijelenti, hogy az *alkalmazkodási* jelenségeket tudat kíséri, mivel mindketten csak az agy működése esetén lehetségesek; illetve hogy az idegrendszerükben hármastagozódást mutató állatok tudattal rendelkeznek. — A párhuzamot és vele az iménti megállapítást még pontosabbá lehet tenni, ha az emberi agykéregnek szintén különféle sérülések, vagy külső elektromos ingerlés által felfedezhető egyes különálló részeire is figyelünk. Nevezetesen az agyban megkülönböztetünk psychomotoricus és psychosensoricus középpontokat. Az előbbiekről sérülése esetén az ember saját kezdeményezésére nem tud mozgásokat végezni, az utóbbi betegsége esetén pedig a megfelelő érzékszervei működése nyomán nem keletkeznek érzetei. E két elsődlegesnek nevezett agyi középponthoz csatlakozik a szintén motoricus és sensoricus részekkel rendelkező másodlagos agyi középpont, mely a szándékolt mozgások összetevődését, illetve az egyes benyomásokból összefüggő képnek a kialakulását teszi lehetővé, tehát a *tanulásnak* igazi agycentrumai. Sérülése esetén az egyén az egyes mozgásoknak ura marad, de összefüggő mozgásokat nem képes végezni; homlokához tudja például emelni kezét, de nem képes keresztet vetni (apraxia); illetve tud látni és hallani, de nem ismeri fel a tárgyakat (agnosca), nem érti a beszédet, noha tud olvasni, vagy megfordítva. Mivel az agykéreg ezen négy, különböző lokalizációjú része, melyekről az ember introspektíve is számot tud adni magának, az idegrendszer hármastagozódása esetén általában az állatoknál is kimutathatók működéseik alapján, azért az ilyen állatoknál a tudatösszefüggést közelebbi módon is feltételezhetjük. A másodlagos psychosensoricus centrumától megfosztott galambnál, mivel kikerüli ugyan az akadályokat, de egyformán teszi ezt galambbal, kutyaival, macs-

Prohászka René: A pszichológia tárgyának kettős meghatározása.

kával, kövel szemben, feltételezhetjük, hogy a róluk szerzett képek elvesztése miatt nem ismeri föl őket. Ugyanezt tehetjük fel a súlyomról, mely egyformán csap rá minden mozgó tárgyra.

Nem lényegtelen megjegyezni, hogy ha ezen érv az idegrendszer hármastagozódására épít, ezt csak annyiban teszi, amennyiben e hármastagozódást a működések nyomán ismeri meg és őrizheti ellen. Az idegrendszernek pusztán anatómiailag kimutatott hármasságára csak akkor lehetne támaszkodni, ha a kérdéses lények idegrendszere teljesen egyforma. Az anatómiai azonosság, azonban éppen ott, ahol ez az érv az első mellett tulajdonképpen számbajöhet, t. i. az ember és a különböző állatok között, nemcsak hogy soha sincs meg, hanem — mint ez megint a működések alapján látható, — az idegcentrumok egymásközi viszonylagos fontossága is különböző.

A szélesebb körű használhatóság mellett az első érvvel szemben ezen utóbbi azzal az előnnyel is rendelkezik, hogy általa az objektív pszichológia tárgyának újabb és pontosabb definíciójához jutunk, mikor az eddig bonyolultnak, vagy globálisnak nevezett jelenségeket alkalmazkodási jelenségeknek mutatja ki.

Die religiöse Weltanschauung und die Philosophie.

von
B. Wigersma (Aerdenhout-Holland)

Vorwort.

Das Gefühl der inneren Zerrissenheit, das im unmittelbaren Empfinden durch den täglichen Kampf ums Dasein, im allgemeinen durch Arbeit und subjektive Opfer ertragen werden kann, ist für das verstandesmäßige Denken ein Unerträgliches weil Unverständliches..... das aber dennoch verstanden sein will. Der Wille zum Verstehen dieser Zerrissenheit aber, ist der Anfang aller Weltanschauungen. Wie uns, als denkende Menschen, diese Zerrissenheit plagt, wissen wir alle. Ich bin nur Ich, zugleich aber dasselbe wie alle andern Ichs; ich bin der Knotenpunkt der ganzen Welt in dem auch ihre Geschichte zusammenfliesst, zugleich aber bin ich nur ein winziger Teil im Weltgeschehen, ohne den die Welt genau so gut und so schlecht ihren Gang gegangen wäre; ich habe das Gefühl meiner Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit und kenne mich zugleich als Vergänglichlicher und Sterblicher; ich nutze mich ab und opfere mich für mein Vaterland und zugleich denke ich, dass auch das nur ein Zeitliches ist und frage ich mich wozu dieses Opfer? Ich bin als Denkender die Einheit meiner Gedanken, zugleich aber kenne ich mich als die Ursache von deren Vtilheit und Unvereinbarkeit; ich fühle mich als zurechnungsfähig, verantwortlich und frei, weiss aber zugleich, dass ich das zufällige Resultat bin vieler Geschlechter, deren Gesetze und Rechte mich als eine »ewigdauernde Plage« belasten. Ich fühle meine Einheit im Geiste mit dem, den ich als den allmächtigen Gott denke, zugleich aber erkenne ich mit meinem Verstande die unendliche Entfernung zwischen meiner Nichtigkeit und seiner Allumfassendheit. Ich möchte tugendhaft sein, aber weiss wie immer wieder die Sünde über

mich ihre Macht ausübt. Sein und Sollen, Treiben und Getriebenwerden sind zwei Hauptfaktoren in unsrem inneren Erleben, Faktoren die aber auch in allen uns umgebenden Objekten ihre Geltung haben, sei es auch noch nicht für diese Objekte selbst. Es ist uns eine ständige Not, dass wir alle diese gegensätzlichen Momente weder im Leben, noch im verstandesmäßigen Denken zu einer befriedigenden Einheit bringen können.

Der Mensch empfindet, oder vielmehr denkt sich, nicht nur seine inneren Widersprüche als eine Last, er ist auch die Macht diese Last zu ertragen. »Ein solches«, sagte *Hegel* »das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu ertragen fähig ist, ist das Subjekt: dies macht seine Unendlichkeit aus«.*)

Und weil der Mensch sich dessen auch bewusst ist den Widerspruch ertragen zu können, bildet er sich seine einfache oder komplizierte Weltanschauung, in der er sich die Gegensätze verbindet um, im Glauben an diese Weltanschauung, sich das erträglich zu machen, was für seinen Verstand unerträglich ist.

Im Denken der Menschheit werden die Weltanschauungen nun so ausgebildet, dass darin, dem Gefühl nach, die Gegensätze und Widersprüche in der Weise verbunden sind, dass die Anschauung von der Welt möglichst gut übereinstimmt mit dem noch unmittelbaren, d. h. 'noch nicht' denkend *in der Weise des Begriffs* hervorgebrachten Wissen von der Wahrheit der Welt. Wie der Mensch das nun tut und wie ihm auch die religiöse Weltanschauung wohl als Glaubender, nicht aber als Denkender genügt, so, dass der Glauben an irgend eine Weltanschauung seinen eigenen Zweifel mitbringt, wie ferner die Verneinung oder Verzweiflung dieses Zweifels die Ruhe des frommen Glaubens in der Sphäre des Begriffes wieder herzustellen im Stande ist, das habe ich ihm Folgenden kurz zu entwickeln versucht.

*) Enzyklopädie : § 559.

Der Bau der Weltanschauungen

Wenn in der Welt Steine entstehen, so tun diese Steine, was alle Steine tun: sie fallen. Wenn in der Welt junge Tiere geboren werden, so betragen diese sich unmittelbar wie alle ihre Artgenossen: sie fressen, trinken und wachsen. Ebenso verhalten sich auch alle Menschen menschlich, sobald sie als Menschen betrachtet werden können, d. h. sie denken. Aber ebensowenig wie die Steine wissen, dass, wie und warum sie fallen oder die Tiere, dass, wie und wozu sie fressen und wachsen, ebenso wenig wissen Menschen dass, wie und weshalb sie denken. Sie denken immerfort und ihr Denken ist daher eine unmittelbare Tätigkeit, deren sie sich selbst noch gar nicht bewusst sind. Zwar haben sie das Denken *an sich* so dass sie auch *für uns*, die wir über die Menschen und ihr Denken nachdenken, als Denkende gelten, aber dieses Denken ist noch nicht ein Denken für jene Menschen selbst: sie wissen noch nicht, dass, noch weniger, *wie* und *wozu* sie denken, wenn sie denken; sie denken zwar 'aus sich selbst', aber noch nicht 'für sich selbst'. Das allen Menschen gemeine Denken, zu dem alle sich *selbst* entwickeln, ist darum nicht ein, dem Menschen fremdes Etwas, das in die Menschen von aussen her hineingebracht wird oder werden kann, sondern es ist, was jedem Menschen zu eigen, d. h. was das Eigen aller Menschen ist und was Menschen *eigentlich* erst zu Menschen macht oder besser: durch welche *eigentliche* oder *selbsteigene* Tätigkeit die Menschen sich-selbst zu Menschen *machen*. Dass dieses Eigene, oder dieses Selbst der Menschen für die verschiedenen Menschen das *Nicht-verschiedene* ist, dafür haben alle Menschen schon dann ein *unmittelbares* Einsehen, wenn sie sich »ich« nennen, denn jeder Mensch nennt *sich*, d. h. sein Selbst oder sein Eigen »ich« und bringt damit ohne über das, was er sagt, bewusst gedacht zu haben zum Ausdruck, dass *sein* Selbst und das Selbst *anderer* Menschen das *allgemeine* Selbst ist, das nicht nur objektiv als die verschiedenen Menschen erscheint, sondern auch subjektiv sich unmittelbar seiner *Allgemeinheit* bewusst ist.

Reines Denken oder Denken an-sich ist, als blosses Denken,

ein noch-nicht bestimmtes Denken, ein Denken ohne besondern Inhalt und darum eine unverwirklichte Möglichkeit. Soll das Denken ein inhaltsvolles Denken, d. h. wahres und wirkliches Denken sein, soll es nicht nur eine 'reine' Möglichkeit des Denkens sein die auf nichts Besonderes gerichtet ist, darum unbestimmt bleibt und wirklich noch kein Denken ist, dann muss es bestimmt *etwas* denken, muss *es sich selbst* objektivieren und zur Gedankenbestimmtheit denken, muss es also ein auf etwas *gerichtetes*, etwas *bezweckendes* Denken sein. So ist also das Denken nicht nur ein allgemeines und »theoretisches«, sondern zugleich ein besonderes und »praktisches« Denken; ist es nicht nur reines Denken, sondern auch *Wollen*. Dieses »auch« soll nun aber nicht so aufgefasst werden, als ob neben dem Denken auch noch ein Wollen im Menschen wäre, so etwas wie, eine zweite Art des Fungierens des Selbst unabhängig von der ersten Art, die wir Denken nannten, sondern dieses »auch« ist so zu verstehen, dass *jedes wirkliche Denken* als Theoretisches praktisch oder handelnd, als Allgemeines sich bestimmend ist. Jedes Denken ist als Wollen, aber jedes Wollen ist auch als Denken und beide sind, als *eine* Tätigkeit des einen Selbst, verschiedene Momente dieser Tätigkeit, welche für uns, die wir darüber, uns unser selbst erinnernd, nachdenken, unterschieden sind, ohne dass sie, als der denkend tätige Mensch, geschieden sind. Jedes »Ich« ist also die ständige Vereinigung eines in allgemeiner Weise Denkenden und eines auf besondere Weise Wollenden und gerade insofern alle *verschiedenen* Menschen denkend wollen und wollend denken, insofern sie dasjenige wollen was sie denken und dasjenige denken was sie wollen — wobei denken und wollen jedes in eigener Weise dasselbe, nämlich *das* Selbst sind, —, insofern sind sie verschiedene Fälle oder verschiedene Vertreter desselben allen gemeinen oder allgemeinen »Ichs«. Dieses allgemeine »Ich« ist aber nicht nur mittels dieser besonderen Vertreter, sondern zugleich das allgemeine Subjekt als diese besondern Vertreter, oder anders: das allgemeine »Ich« verwirklicht sich fortwährend als diese seine kommenden und gehenden Selbstbesonderungen. Das »Ich«, *das* Subjekt, das universelle wirkliche und wahre Subjekt ist daher nicht irgendwo oder nirgendwo, sondern es *ist*, d. h. es *wirkt* als eine Vielheit von zeiträumlichen, individuellen und relative wahren Subjekten, ein Wirken, das zugleich seine Selbstverwirklichung ist. Dass das wahre Subjekt auf diese Weise nicht einseitig in Zeit und Raum, sondern mittels Zeit und Raum *und* als Zeit und Raum ist, geht schon daraus hervor, dass dieses Subjekt nicht in den vielen Subjekten versteckt bleibt, sondern als das wahre Subjekt, d. h. als das Wahre aller Subjekte, in der allen gemeinen, d. h. in der allen *eigenen* Weise des Denkens sich in beständiger Wirksamkeit wahr macht. Denn durch die eigene Kraft, d. h. durch die Kraft des Ichs oder des Selbst richtet jedes besondere Subjekt sich auf das eigene »Ego«,

oder auf sich selbst, als auf das Eigentliche und Wesentliche, um, in dieser egoistischen Weise, den Trieb des »Ichs«, das in Wahrheit nur sich selbst will mittels der Tätigkeit seines Selbst, zu befriedigen. Die eigentliche, d. h. zum Eigen der Menschen passende Selbstbefriedigung ist darum die *denkend* erreichte, bei der das Denken, durch das *ständige* Setzen und das damit verbundene *ständige* Aufheben von bestimmten oder endlichen Gedanken, nichts anderes als sichselbst bezweckt, um zugleich *mittels dieses* Selbst, d. h. denkend und sich selbst vermittelnd, von sich selbst als vom Wahren und Freien, Sich-bestimmenden, Sich-ergänzenden und darum Unendlichen und Ewigen in des Menschen Tun und Lassen und im Geschehen der Welt *bewusst* zu werden.

Jeder Mensch hat die *unmittelbare* Gewissheit nicht nur endlich und besonder, sondern ebenso sehr unendlich und allgemein zu sein, eine Gewissheit, welche für ihn, der nur *diese* Gewissheit hat, ein unmittelbares Wissen und deshalb noch ein Nichtwissen von diesem Wissen selbst ist. Wir, sofern wir uns auf uns selbst besinnen und uns unserer unbewussten, eigentlichen Tätigkeit bewusst erinnern, wir wissen hinterher von diesem uns vorher unbewussten unmittelbaren Wissen, das, als solches, eigentlich noch-nicht ein *Wissen* genannt werden darf. Denn das, was ich weiss, weiss ich durch die *Tätigkeit* meines Geistes, durch mein Denken; es ist also ein durch die eigene Arbeit meines Geistes erzeugtes, mittelbares Wissen. Deshalb nennen wir das unmittelbare Wissen anders, nämlich *Gewissen*. Mein Gewissen ist ein Wissen des Unterschiedes (von Gut und Böse, von Endlich und Unendlich), das zwar noch nicht denkend, dennoch aber auch nicht ohne jede Vermittlung erobert worden ist, Für das naiv-vorstellende Denken, wie wir es u. m. aus den biblischen Erzählungen kennen, ist z. B. ein solches Wissen durch das Essen eines Apfels (1. Mose 3:6, 7.) erobert worden. Denn das Gewissen mag im relativen Chaos des bewusst noch nichts unterscheidenden Empfindens befangen sein, es ist doch mehr als ein blosses Empfinden. Denn dieses Empfinden, als ein Sich-als-Einheit-*erleben* der vielen körperlichen Funktionen, ist auch den Tieren, als seelischen Wesen eigen; wir sprechen aber dennoch sogar bei den höheren Tieren 'noch-nicht' von einem Gewissen. Gerade insofern das seelische Empfinden sich zum Gewissen *entwickelt* und das Gewissen zu einem *Wissen* von Empfindungen, d. h. von mehreren Empfindungen wird, insofern ist das Gewissen nicht unmittelbar, sondern durch das Empfinden vermittelt. Unmittelbar ist also das Gewissen — *mein* Gewissen — mit Rücksicht auf das bewusst unterscheidende Wissen, mittelbar ist dasselbe Gewissen dagegen mit Rücksicht auf das bewusst noch nicht unterscheidende Empfinden, welches Empfinden und Wissen sich ständig vereinigen zum Gewissen, das 'ich' bin. Man fasse dies nun nicht so auf, als ob das »Ich« als Gewissen ein Behälter wäre mit an einer Stelle

Empfinden und an einer andern Stelle Wissen, sondern man begreife, dass das »Ich« nur *ist*, als das Unterscheiden und Vereinen in sich selbst, und dass es, als Gewissen, sowohl den Unterschied als die Einheit, die es ist, in unmittelbarer Weise fasst. Das Gewissen ist also jener Übergang von Nicht-wissen zu Wissen, von Unmittelbarkeit zu Mittelbarkeit, ein Übergang, der sich nicht nur hier, sondern in jeder Phase einer jeden Entwicklung zeigt und welcher, durchdacht, jeden Übergang für das den *Gang* festhalten wollende verständige Denken, zu einer Quelle von Gegensätzen und damit zu einem, dem Verstande Unbegreiflichen macht. Wie uns Zeno das schon an der Bewegung gezeigt hat. Als unmittelbares Wissen, d. h. als *Ge-wissen*, weiss jeder Mensch, ohne dass er als solcher bewusst sagt oder sagen kann, was und wie er weiss, dass er selbst und *sein* endlicher Körper eins und verschieden sind; dass sein Körper, obwohl Erscheinung seines Selbst, auch Mittel ist, dieses Selbst — sich selbst, sein Eigen — zu verwirklichen und zu erhalten. Er braucht und verbraucht, er opfert sogar nötigenfalls seinen Körper um dieses sein Eigen gegenüber den ihn in überwältigender Mehrheit umringenden Endlichkeiten zu erhalten. Indem er das tut, empfindet er unmittelbar sich selbst als von so ausgezeichnetem Wert, dass er alles andere diesem Selbst gegenüber als nichtig betrachtet und seiner Umgebung nur einem Verbrauchswert zur Behauptung seines Selbst zuerkennt. Die Quantität des Nicht-selbst verschwindet so gegenüber der Qualität des Selbst und wird, wenn möglich, der Erhaltung dieses Selbst dienstbar gemacht. Er selbst ist, auf diese Weise, der Zweck, sein Körper und die ganze ihn umringende Welt das Mittel zur Erhaltung dieses Zwecks.

Sich selbst kann er aber nicht behaupten ohne seinen Körper der, als Erscheinung seines Selbst, sein erscheinendes Selbst *ist*. Der Welt gegenüber wird er deshalb, will er sich selbst verteidigen, auch seinen Körper verteidigen müssen und zwar mittels seiner selbst. Er selbst zeigt seine Macht seinem Milieu gegenüber, indem er die eigentliche, d. i., die eigene Tätigkeit oder das Denken, in den Dienst der Erhaltung seines Körpers stellt, wodurch er die zerstörenden Einflüsse seines Milieus erst vertragen und, zwecks der Erhaltung seines Körpers, ausnützen kann. In dieser Weise ist sein Körper ihm dann Zweck und er selbst das Mittel, durch welches er diesen Körper auf zweckmässige Weise zu erhalten weiss.

Einerseits ist also für jeden Menschen der Körper das Mittel sich selbst zu erhalten, andererseits ist er selbst das Mittel den Körper zu erhalten und dieses gegenseitige, von dem Gewissen als selbstverständlich empfundene, vom nachdenkenden Verstand aber zu einer Wunderlichkeit gedachte Verhältnis bedeutet, dass das Selbst und der Körper nicht zwei *neben* einander oder *in* einander sind, sondern dass sie zwei-als-eins und eins-als-zwei sind, eine

Zwei-einheit, die wir dann eine dritte Einheit, doch wiederum »Selbst« nennen können, ein Selbst, das nun nicht mehr das abstrakte, das von seiner körperlichen Erscheinung abstrahierte Selbst ist, sondern das konkrete *Selbst*, das als seinen Körper sich selbst erschafft und so dann das sich erschaffende freie Selbst, das *wahre* Selbst oder die Wahrheit des Selbst genannt werden kann. Dieses wahre Selbst ist nicht die *Summe* der Momente des innerlichen Selbstes (des Wesens) und des äusserlichen Körpers (der Erscheinung), nicht die Summe von Subjekt und einem, dem Subjekt fremden, Objekt, sondern ist das ständig sich selbst hervorbringende *Resultat* der Selbstsetzung und des gegenseitigen Einander-gebrauchens der beiden unterschiedenen Momente. Allein auch nicht nur Resultat ist dieses wahre Selbst. Es ist gleichzeitig die ursprüngliche Macht, der ständige Anfang und die tätige Ursache, die, weil sie ihre veränderliche Erscheinung, d. i. sich als endlichen Körper, sowohl ständig verbraucht als ständig erhält, eine *ständige* Erhaltung, die durch den eigenen Gegensatz — das *ständige* Verbrauchen — notwendig gefordert wird, in dieser Tätigkeit wesentlich nur sich selbst erhält und auf diese Weise die freie Macht ist, die, indem sie, als wirkendes Subjekt, *sich* erstens zum Körper werden lässt oder objektiviert und zweitens dieses Objekt wieder als Mittel zur Subjektivierung verbraucht, durch diese doppelte Selbstverkehrung also, sich als die *konkrete Einheit* von sich selbst und seinem Gegenteil verwirklicht. Das Leben, das in dauernder Assimilation den Körper bildet und dieses zu bezwecken scheint, dagegen in der notwendigerweise gleichfalls dauernden »Dissimilation« den Körper abbricht und nur als Mittel zu verbrauchen scheint, — das Leben bezweckt nichts anderes als sich selbst. Dieses Selbst des Lebens ist die, für den Verstand wunderliche und unbegreifliche, harmonische Synthese des sich selbst unterscheidenden Subjekts, d. h. des die eigene Einheit verleugnenden und sich zu einer Vielheit von Organen verkörperlichenden, an-sich unkörperlichen Ichs und des sich wieder zum Mittel hergebenden und eigene Endlichkeit zum Bewusstsein seiner selbst, d. i. zum *Selbstwusstsein*, aufhebenden endlichen Körpers. Der naive Mensch *ist* diese konkrete Einheit. Für ihn, als die unmittelbare Gewissheit der empfundenen Wahrheit, sind »ich« und »Körper« noch nicht bewusst unterschieden. Unterschieden wird diese Einheit erst durch die nachdenkende Tätigkeit des zum Verstande entwickelten Gewissens, welcher Verstand, wie später hervorgehen wird, die unterschiedenen Gegenteile anfänglich auseinanderhalten und sich vorstellen *muss*. So kommt der Verstand zu einer Trennung von Körper und Seele, welche aber, unter dem Einfluss des noch unbewussten Fühlens von eigener Einheit und Unendlichkeit, dem Verstand zu vielerlei phantastischen, sei es auch manchmal sinnvollen Vorstellungen des Zusammenhanges von Seele und Körper führt. Die mittels des

Körpers und als der Körper sich verwirklichende Seele muss dauernd *werden*, d. h. dauernd sich selbst verwirklichen. So ist sie nicht in Zeit und Raum, sondern *als* der sich selbst erschaffende Raum und *als* die Zeit, oder anders, in und durch sich selbst als werdende, als ständig Unbeständige*). Das ist die grosse Schwierigkeit für das Begreifen dieser Selbstverwirklichung, die Schwierigkeit mit der viele Philosophen unsrer Tage ernstlich kämpfen. Als seine Selbsterhaltung zeigt sich der Mensch als das wesentlich Unabhängige und Unendliche. Als Gewissen empfindet er sich als solches, weiss er sich unmittelbar als das freie und allgemeine Subjekt, das er Gott nennt; und *er realisiert* dieses sein unmittelbares Wissen, indem er sich, wie schon oben bemerkt, mit dem 'Eigennamen' dieses Subjekt, mit dem allgemeinen Namen, mit dem auch Gott sich nennt, nämlich »ich« nennt. Jeder Mensch fühlt sich, als Gewissen, eins und verbunden mit dem Allgemeinen und Wahren, und jeder ist deshalb, als Fühlender, seiner Natur nach religiös, auch dann oder gerade dann, wenn er das Endliche und Unendliche *noch nicht* denkend von einander unterscheidet. Aber sowie er unmittelbar seiner selbst als des allgemeinen Subjektes gewiss ist, so ist er auch unmittelbar seiner selbst gewiss als Besonderer, eben weil er selbst als das ständige Vereinigen dieser beiden Momente (Allgemeinheit und Besonderheit) *ist*. Er ist also nicht nur unmittelbar der Einheit sondern auch des Unterschiedes vom wahren und unvergänglichen Subjekt und seiner selbst, als dessen unwahrer und vergänglicher Erscheinung gewiss. Er fühlt sowohl seine Nichtigkeit wie seine Unendlichkeit, seine Abhängigkeit wie seine freie Macht, sein Fallen ausserhalb der Vollkommenheit wie sein Teilhaben an der Vollkommenheit, seine Furcht vor der Welt wie seine Macht über diese, ein Fühlen, das als eine wechselnde Stimmung von Lust und Unlust, von Befriedigt-sein und Unbefriedigtsein mit der Welt, ihm unmittelbar bewusst ist, das aber, weil er es nur fühlt, und noch nicht mittels der eigenen Tätigkeit seines »Ichs«, also noch nicht denkend erzeugt hat, für ihn zwar ein Wissen, aber noch nicht ein bewusstes Wissen des Unterschiedes ist. Denkend — aber noch nicht nachdenkend — kann er diesem empfundenen Wissen nur diesen Inhalt geben, dass er sich sowohl mit dem allgemeinen Namen: »ich«, nennt, als sich durch irgend einen, seine Besonderheit kennzeichnenden Eigennamen von allen andern besonderen Menschen unterscheidet. Tatsächlich äussert ein ausgeprägter Gefühls-mensch sein gefühltes, denkend ihm noch unbewusstes Wissen eigener Zerrissenheit bald als eine selbstsüchtige dionysische Aus-

*) Alle Dinge, auch die lebendigen Körper sind nicht in Raum und Zeit, sondern der Raum ist weil die Dinge *sich* verkörpern, sich zu Räumlichkeiten machen und die Zeit ist, weil die Dinge *sich* ändern. Das endliche Sein der Dinge ist der Raum, das Werden der Dinge ist die Zeit und insofern ein Körperliches sich *seines* Seins und *seines* Werdens bewusst ist, insofern ist es sich von Raum und Zeit bewusst.

gelassenheit, bald als ein sich selbst verneinendes apollinisches In-sich-gehen. Durch sein unmittelbares Fühlen der eigenen Einheit aber wird ihm die Gewissheit seiner Zerrissenheit zu einem ihn belastenden Druck und sein Wunsch sich dieses Druckes zu entlasten wird ihn dazu treiben, diese Zerrissenheit in irgend einer Weltanschauung aufzuheben. Der Wechsel seiner Lebensstimmungen, »diese zahllosen Nuanzierungen der Einstellung zur Welt bilden den Grund zur Bildung seiner Weltanschauungen« (Dilthey, *Die Typen der Weltanschauungen: 1.*)

Unmittelbar (darum wohl für uns als Denkende, aber noch nicht für sich) ist jeder Mensch dessen gewiss, dass er sowohl subjektiv das Allgemeine (ich), als objektiv das Besondere (dieser oder jener) ist, und weil er selbst doch die Einheit dieser beiden Gewissheiten bleibt, ist er, als dieser unmittelbare Gewissheit von beiden Gegenteilen, mehr als entweder das Allgemeine allein oder das Besondere allein, *ist* er die unmittelbare Gewissheit des Allgemeinen, das sich zum Unterschied von sich und seinem Gegenteil *macht*, ist er unmittelbar das konkrete Allgemeine des (zwar nicht von ihm aber hier und jetzt von uns gewussten) Unterschiedes und der Einheit des Allgemeinen und Besondern, ist er das konkret Vollständige, das sich, indem es *sich* zum Unvollständigen macht, mit seinem Gegenteil vervollständigt. Unmittelbar fühlt er sich also als das konkrete Unendliche, das Trennung und Einigung von abstrakter Unendlichkeit und endlicher Nichtigkeit ist, als die Einigung von selbsterzeugter körperlich-endlicher Vielheit und unkörperlichem, sich verendlichem Selbst. Abwechselnd wird auch jeder Mensch sich gedrückt fühlen durch den inneren Widerspruch oder er wird sich über diesen Widerspruch glücklich erhaben fühlen.

Besinnt sich nun der Mensch auf das Wechseln seiner Stimmungen, richtet er sich nachdenkend auf diese Stimmungen als Zweck, *um mittels des Denkens zu wissen*, was er unmittelbar erlebt hat, dann wird er die beiden Momente seines Selbst auch denkend unterscheiden. Weil er aber *diesen* Unterschied nicht mehr unmittelbar, sondern mittels seines gerichteten tätigen Denkens erzeugt hat, und er von seiner unmittelbaren Gewissheit, selbst sowohl das eine als das andere Moment zu sein, kein *vermitteltes* Bewusstsein hat, konzentriert er sich auf diesen ihm denkend bewusst gewordenen Unterschied seines Selbst, ohne schon bewusst zu wissen, dass dieser Unterschied ein Sich-unterscheiden des Selbst ist. Das Unterschiedene meint er zu finden als etwas, das dem unterscheidenden Denken vorangeht, etwas, durch welches dieses Denken geweckt wird und auf welches es sich gerichtet hat und was dieses Denken nun als ein Vorhandenes betrachtet. *Als Denkender* weiss er also *nur* vom Unterschied, nicht aber von der Einheit der Unterschiedenheit (denn diese fühlt er nur unmittelbar). Deshalb wird er das bewusst Unterschiedene, aber nicht bewusst als Einheit

Gekannt, nur *bewusst* kennen als eine nicht vereinigte Unterschiedenheit, d. h. als eine Geschiedenheit und Getrenntheit. Endlichkeit und Unendlichkeit, Nichtigkeit und Unvergänglichkeit, Relatives und Absolutes sind für ihn, als bewussten, rationalen Denker, je zwei Getrenntheiten, welche er deshalb, als *nachdenkender* Mensch sorgfältig auseinanderhält, d. h. relativ vergewaltigt, trotz seiner unmittelbaren Gewissheit, *dass* es durch sein Selbst und *in* seinem Selbst gewirkte Unterscheidungen von seinem Selbst sind. Diese unmittelbare Gewissheit verlässt ihn zwar nie, aber *als* Denkender ist er sich dessen noch nicht bewusst.*) Obwohl sein eines Selbst ihn zum Bedenken des Unterschiedes von Nichtigkeit und Unvergänglichkeit *treibt*, weiss er als Nachdenkender anfänglich nur vom Unterschied**) und muss sich, soll der Unterschied auch deutlich herauskommen und das erreichte Resultat des Denkens nicht wieder im verschwommenen Selbstgefühl verschwinden, diese Unterschiedenheiten seines Selbst sowohl von einander wie vom diesem Selbst getrennt halten und muss er sich diese darum als Getrenntheiten vorstellen. Weil, für dieses unterscheidende und vorstellende Denken, das jeden bestimmten Gedanken trennt von jedem andern und bewusst denkend nur die Endlichkeit der Gedanken kennt, — das die unmittelbare Einheit des eigenen Selbst vernichtet hat und sich dadurch von der Nichtigkeit und

*) Dieses vermittelte oder denkend bewusste Wissen vom Unterschied allein und das zugleich unmittelbare Wissen oder Empfinden des Ungetrenntseins von Endlichkeit und Unendlichkeit macht, für das Verstandesdenken, die Ungetrenntheit zu einem, dem Verstande unverständlichen Wunder, zu einer Eigenheit, die dem Geiste (als Verstand) zugleich nicht eigen ist und die, weil das Ungeschiedensein von Gegenfeilen vom Verstande als unbegreiflich vorausgesetzt bleibt, ein Wunder oder in der neueren Theologie auch das Heilige genannt wird.

Sobald aber der Verstand nicht nur über alles andere, sondern auch über sich nachdenkt, sich selbst bewusst denkt und also bewusst sich erinnert, was er unbewusst schon zuvor getan hat, kommt der Verstand eventuell zur Vernunft, um, als nicht nur fühlender oder nur verständiger, sondern als vernünftiger Geist sich die Sicherheit des Fühlens wieder zu erobern, in dem er sein verständig zweifelndes Unterscheiden als sein eigenes Zweifel an eigener Einheit versteht und jetzt die eigene, in sich unterschiedene Einheit nicht nur fühlt sondern mittels seiner 'eigenen' Tätigkeit begriffen hat. So ist die Vernunft das durch den Zweifel zum Begreifen sich erhoben habende Fühlen und zeigt sich das Fühlen ohne weiteres als das noch nicht Wahre; bleibe es beim religiösen Menschen nur beim unmittelbaren und noch nicht denkend unterscheidenden Fühlen von Abhängigkeit und Unabhängigkeit, dann würde, wie *Hegel* es wiederholt bemerkt hat, der Hund, in seinem anhänglichen Abhängigkeitsgefühl, eines der religiösesten Wesen sein.

**) Dieses Wissen vom Unterschied allein ist *seine* „Sünde“; durch seine eigene Tätigkeit (d. h. durch Nachdenken) und also durch eigene Schuld hat der Geist sich aus dem Paradies des Fühlens vertrieben. „Das endliche Subjekt, der um die Zerrissenheit und Besonderung seiner selbst wissende Geist, der in seinem Selbstsein verharrt, sich in ihm versteift, ist Träger des Bösen, der Sünde in der Welt . . . Der in seiner bloss-endlichen Selbstheit sich verabsolutierende Mensch ist verantwortlich für seine Schuld.“ *Käte Nadler, Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums, S. 24.*

Unhaltbarkeit des Selbst überzeugt hat, weil, für dieses Denken, die Endlichkeit und Nichtigkeit auf seine Seite fällt, muss dieses Denken die Unendlichkeit und Unvergänglichkeit von sich, als Endlichkeit, getrennt denken, muss es diese denkend vor sich stellen oder sich vorstellen, um, in dieser vorstellenden Weise, die Unendlichkeit zu denken als eine nur in der Einbildung zu schauende, mit den Sinnen hier und jetzt nicht wahrnehmbaren ...

Körperlichkeit. Um der Vorstellbarkeit willen wird also das Unendliche ein Körperliches sein müssen, um des Unterschiedes mit dem Endlichen willen dagegen darf es kein Körperliches sein in der wahrnehmbaren Welt, deren Wahrnehmbarkeiten nur als von einander getrennte Vergänglichkeiten erkannt werden. In dieser Weise kommt also der religiöse Mensch dazu, das unvergängliche Wesen aller Wahrnehmbarkeiten sich vorzustellen, d. h. in der Einbildung vor sich zu stellen und *anzuschauen*, als eine in der wahrnehmbaren Welt unwahrnehmbare, phantastische Wirklichkeit, die in einer für ihn unerreichbaren Welt, auf dem Olymp, 'hinter' dem Sonnenschild, im Walhall, im Himmel als eine Vorstellbarkeit nicht hier und nicht jetzt, sondern in einem 'Jenseits' vorhanden gedacht wird. Weil aber der Mensch in seiner Konkretheit nach wie vor die Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit fühlt und ihn also die trennende Tätigkeit des eigenen Selbst als konkret empfindende Mensch stört, kann er sich bei diesem unverbundenen Auseinanderhalten der beiden Momente seines Selbst nicht beruhigen, sondern *konstruiert* er, unbewusst geführt durch sein Einheitsgefühl, sich im vorstellenden Denken eine Lebens- und Weltanschauung, in der die beiden denkend getrennten Momente seines Selbst auf eine, in der Einbildung anschauliche, mehr oder weniger sinnreiche Weise wieder vereinigt sind. Um der Vorstellbarkeit willen dürfen sie aber nur in einer äusserlichen Verbindung gedacht werden, welche äusserliche Verbindung aber dennoch imstande sein muss den »unendlichen Schmerz« der inneren, durch sein trennendes Denken verursachten Zerrissenheit seines Selbst vorläufig zu befriedigen. So erzeugt er sich seine Weltanschauung durch die unbewusste Zusammenarbeit seiner unmittelbaren Gewissheit der Einheit mit der mittels des Denkens erhaltenen Gewissheit des Unterschiedes der Momente seines Selbst. Weil nun der Weltanschauer sich der unmittelbaren Gewissheit zwar bewusst, aber nicht *denkend* bewusst ist, kann diese unmittelbare Gewissheit keine Stütze finden im Denken, das bewusst nur vom Unterschied weiss; deshalb muss diese unmittelbare Gewissheit der Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit für das Denken *in dieser Phase* (d. h. für das vorstellende Denken) eine nicht denkend erzeugte, sondern von aussen herkommende vorstellbare und also durch 'jemand' offenbarte Gewissheit sein. Ein solcher 'Jemand' wird dann sowohl an der Endlichkeit wie an der Unendlichkeit »teilhaben müssen«, wird darum als ein Heros, ein

Halbgott, d. i. 'halb' als Gott, aber auch 'halb' als Mensch, resp. als ein *gefallener* Gott, ein Daimon, aufgefasst werden, welches Auffassen kennzeichnend ist für das vorstellende Denken, das die beiden Momente, deren Einheit es nur fühlt und deren Unterschied es nur denkt, auf diese äusserliche Weise vereinigen zu können meint Weil aber Unendlichkeit für das vorstellende Denken mit der Endlichkeit auf keinerlei Weise zusammenfallen kann, kann also die Offenbarung auch nicht hier und jetzt stattfinden, sondern sie muss in einer historisch nicht zu kontrollierenden Zeit, in einem *vergangenen* Jenseits, als ein auf bestimmte Weise vorgestelltes *historisches Ereignis* geschehen sein. Offenbarung und Verstandeskonstruktion sind also die zwei zusammenarbeitenden Momente der religiösen Weltanschauung, deren Inhalt sich auf die Weise des Verstandes allein niemals beweisen lässt. Das Fühlen der Einheit der Unterschiedenen treibt den unterscheidenden Geist zur gedachten Vereinigung der Denkendgetrennten, ohne dass er, der Geist, als das bewusste Unterscheiden weiss, dass er selbst diese treibende Macht ist. Im Gegenteil erfährt er den Trieb nach Einheit als einen fremden und wunderlichen, 'dämonischen' Trieb, den er zwar in sich *fühlt* und dem er gehorchen muss, von dem er sich aber, weil er sein unmittelbares Gefühl nicht denkend produziert hat, sorgfältig getrennt hält. Dieser innere Trieb, dem der Geist folgen muss und worüber das Denken keine Macht hat, durch welchen es sich daher einseitig beeinflusst weiss, dieses Folgen eines Triebes, mächtiger als das vorstellende Denken, nimmt in der Weltanschauung anfänglich nun eine solche Form an, dass das Unendliche darin das allmächtige Subjekt, das Endliche dagegen das ohnmächtige Objekt ist, zwischen denen das Verhältnis des Fordernden zum Opfernden, des Herrn zum Sklaven in absoluter Einseitigkeit vorgestellt wird, ein Verhältnis, das sich entwickeln wird und sogar entwickeln muss über das Verhältnis vom Ehrfurcht Gebietenden zum Ehrfurcht Erweisenden hinaus zu dem Verhältnis des liebenden Vaters zum sich ihm anvertrauenden Sohn.

Auch hier müssen nicht nur die Momente in die Vorstellungssphäre fallen, auch die Vereinigung der beiden bleibt in der Weltanschauung *'vorstellbar'* so, dass das Vereinigte nur in einem *äusserlichen* Zusammenhang gebracht werden kann. Für den bewusst unterscheidenden kritischen Verstand, der Endlichkeit und Unendlichkeit als Gegenteile auseinanderdenkt, kann deren Einheit unmöglich in eins der beiden fallen. Für den Verstand haben die beiden nichts mit einander gemein, sodass sie deshalb für den Verstand weder in der Endlichkeit noch in der Unendlichkeit verbunden sein können. Deshalb muss die Einheit, zu der das Gefühl den Verstand treibt und zwingt, in einem Dritten gesucht werden und zwar in einem vorstellbaren Dritten, das selbst von den beiden Momenten, deren Vereinigung es sein soll, auch wieder absolut getrennt ist, und das so, notwendigerweise, vorge-

stellt werden muss als eine phantastische Welt, welche weder hier noch dort, sondern nur in einem *zukünftigen* Jenseits sein kann, unzugänglich für das in der Endlichkeit sich befindende »Ich«. Zwischen dem vergangenen und dem zukünftigen Jenseits, zwischen diesen beiden unkontrollierbaren, nur als Vorstellung gedachten Vereinigungen von Endlichkeit und Unendlichkeit, setzt nun das vorstellende Denken sich selbst, um, als solches, die Unmöglichkeit zu erkennen, bewusst die selbstgedachten Klüfte zu überbrücken, und sich nun als unglückliches Bewusstsein zu wissen. Für die Richtigkeit aber einer als ein Drittes gesetzten phantastischen »Welt der unsichtbaren Dinge« kann das Denken sich seiner eigenem Zweifelsucht gegenüber nicht auf sich selbst oder auf die Erfahrung berufen, sondern es muss sich auf sein unmittelbares Empfinden berufen, auf das 'Gemüt' oder auf das 'Herz', um, in solcher dem Denken unangemessenen Weise seine eigenen Gedanken zu *beweisen*. Indem es aber so auf die unmittelbare und unkritische Gewissheit *zurückweist*, vernichtet es wieder was es als Denken schon getan hat, nämlich: mittels der eigenen Tätigkeit dem noch formlosen Inhalt des unmittelbaren Gefühls die Form des Denkens zu geben. Im Gefühl sind Form und Inhalt noch ununterschieden eins und erst der Verstand wird diese beiden Momente unterscheiden können, vorläufig nur in einem einseitigen Auseinanderhalten. Dass man sich auf sein Gefühl nicht nur für die Gewissheit eines früheren oder späteren Jenseits, sondern ebenso gut für den Zweifel an dieser Gewissheit oder im allgemeinen, dass man sich für die Sicherheit von allem auf sein Gefühl berufen kann, hat *Hegel* wiederholt bemerkt*). Im Gefühl ist nun einmal alles 'verborgen' und wer sich aus Mangel an Denkkraft auf sein Gefühl berufen will, kann daraus alles hervorholen, was er für sein subjektives Bedürfnis braucht. Auf wissenschaftliche Anerkennung kann er dann aber kleinen Anspruch erheben. Eine Wissenschaft daher, die als solche objektiv und allgemeingültig sein muss, die sich aber zum Schluss auf das 'subjektive Gefühl' beruft, macht sich als Wissenschaft unmöglich. »Das Gefühl«, sagt Jakob Wassermann z. B. in »Der Fall Mauritius«, Seite 114, »ist eine Walzmaschine; es macht alles breit und weich«.

Dem kritischen Verstand wird jede Weltanschauung daher leicht anheimfallen, weil der Verstand ohne Mühe die Gegensätze aufdeckt, ohne welche der Sinn der Weltanschauungen nicht zu fassen wäre, aber unumgänglich wird auch derselbe Verstand, getrieben durch die unmittelbare Gewissheit seines Selbstgefühls, seine eigene Kritik wieder versächlichen zu einer mehr oder weniger sublimierten neuen Weltanschauung, welche aber, durch die eigenen Gegensätze, dem Verstande ebenso anfechtbar erscheinen wird wie die schon kritisierte Weltanschauung.

*) z. B. W. W. XVII. 297.

Hier möchte ich daran erinnern dass, im Aufbauen der Weltanschauungen, es immer *das »Ich«*, d. h. *das* Subjekt, *das* denkende Weser ist, das, mittels vieler »Ichs«, sich selbst bezweckt und sich durch seine eigene Tätigkeit richtet auf sich selbst, als auf den wesentlich wahren und unvergänglichen Zweck. Die ganze Bewegung ist also eine sich selbst bezweckende Selbstunterscheidung, ein Prozess, in dem *das* Subjekt, bewusst und für sich selbst, sich als die Wahrheit produzieren will, die es unbewusst oder an-sich schon ist. *Das* Subjekt, d. h. jedes Subjekt, als Fall des Subjektiven *wird getrieben* durch einen innerlich empfundenen, vom vorstellenden Denken aber nicht bewusst produzierten und deshalb *für dieses Denken* geheimnisvollen oder dunkeln Drang seines Selbst nach dessen ewige Wahrheit, welche Wahrheit es, unterscheidend, anfänglich von sich selbst hat scheiden *müssen*, um später — bewusst wiederholend, was es unbewusst gedacht hat, also vernünftigerweise wieder zusammendenkend was es als Momente in sich denkend getrennt hat — die Einheit und Wahrheit dieses Selbst durch Selbsttätigkeit zu begreifen. Unmittelbar 'weiss', d. h. subjektiv fühlt das Subjekt sich als das Wesentliche und Wahre, fühlt es seinen Eigenwert. Mittelbar, d. h. mittels der Tätigkeit seines Selbst, soll es sich als dieses Wahre auch objektiv wahr-machen, soll es die durch den Verstand nach aussen projizierte Offenbarung als Selbstoffenbarung, als Offenbarung des eigenen Wesens begreifen, damit es subjektiv und objektiv sich als die, Anfang, Mittel und Zweck seiende, Wahrheit weiss. Dieser Prozess *jängt* mit der vorstellenden Verstandesunterscheidung *an* und schliesst, in der Phase des vorstellenden Denkens, mit irgend einer Weltanschauung, in welcher das objektive Subjekt (das endliche, körperlich wahrnehmbare »Ich«) und das subjektive Objekt (das als Vorstellbarkeit gedachte unendliche Wesen) in konstruktiver äusserlicher Weise verbunden sind und das Denken, verstandesmässig, nur auf das endliche »Ich« gerichtet ist. So tritt in der Weltanschauung dieses endliche »Ich« in den Vordergrund und das nicht unterdrückte, denkend aber nicht zum Selbstbewusstsein erhobene Gefühl eigener Unendlichkeit empfindet das als einen Mangel, welcher Mangel in der Weltanschauung vom Verstande aber nur in anschaulicher, d. h. in äusserlicher und nur relativ wahrer Weise aufgehoben werden kann. Denn nur für den unmittelbaren Glauben gilt ein endloses Fortdauern des endlichen »Ichs« in der »schlechten Unendlichkeit« eines Jenseits als wahr und nur der Glaube ist von einem solchen Fortdauern, 'nicht' hier und nicht jetzt, wahrlich überzeugt. Für das rationale Denken bleibt, obwohl es selbst dem Glauben seinen *Inhalt* gedacht hat, dieser Inhalt eine nicht wahrgemachte und deshalb jedenfalls anzweifelbare Wahrheit. So wird also *nur das Gefühl*, d. h. dasjenige Moment des trotz aller Selbstunterscheidungen eins bleibenden »Ichs«, das als solches, noch-nicht zum unterscheidenden Denken gekommen ist, durch die Weltanschauung

relativ befriedigt und zwar um soviel mehr befriedigt, je nachdem die vollständige Wahrheit in der Weltanschauung reiner symbolisiert ist. Indem für den Verstand, der mit der Weltanschauung beabsichtigte Zweck, d. h. das Vereinigen des Unendlichen mit dem Endlichen und damit die 'Aufhebung' des Abhängigkeitsgefühls, nicht innerhalb sondern ausserhalb der wahrnehmbaren Welt und des endlichen Subjektes fallen, fallen sie für das seines Schmerzes über die Trennung befreite Gefühl nichtsdestoweniger in die Welt, insofern nämlich dieses Gefühl durch die Weltanschauung — und trotz des Verstandeszweifels — sich befriedigt und beruhigt fühlt. Dasjenige, was also für das »Ich«, als Verstand, unmöglich heisst — das Einigen nämlich von Endlich und Zeitlichsein mit Unendlich und Ewigsein — wird, im gleichen »Ich« und durch dasselbe, jetzt aber als Gefühl, dennoch wirklich. Weil aber das »Ich«-als-Verstand und das »Ich«-als-Gefühl zwei Momente eines »Ichs« sind und das »Ich« darum auch von dieser seiner Einheit, sei es auch unmittelbar als Gewissen, weiss, muss, für den Verstand, die 'Ursache' dieser gefühlten aber unverstandenen Vereinigung von Unvereinbarkeiten nicht im »Ich«, sondern ausserhalb des »Ichs« gesucht werden und spricht darum (nicht das Gefühl, sondern) der Verstand von einen wunderbaren und 'über'-verständigen, irrationalen Offenbarung, welche, als unmittelbare Gewissheit, eigentlich 'unter'-ständig genannt werden sollte. *Kierkegaard* und seine modernen Schüler nennen auch *darum* den Glauben ein dem Verstande unbegreifliches Paradoxon, weil sie selbst bewusst nicht über das endliche Verstandesdenken hinausgekommen sind und den von ihnen viel geschmähten *Hegel* ebensowenig verstanden haben wie die Modernisten des 19. Jahrhunderts.

Die Weltanschauer konstruieren sich also ausserhalb der wahrnehmbaren Welt und ausserhalb ihrer selbst ein Drittes, aber dieses Dritte auch als eine Welt, in der das Endliche und Mangelhafte, das sie als Unlust empfinden, in falscher Weise aufgehoben (d. h. verschwunden) ist, während dagegen alles, was sie als Lust empfinden, in ebenso falscher Weise aufgehoben (d. h. positiv erhalten) ist. Falsch ist es nicht nur, weil sie ihre und alle Endlichkeit nicht begreifen als *ständig* gesetztes und deshalb auch *ständig* verneintes Erzeugnis ihrer und aller wesentlichen Unendlichkeit, von der alle Endlichkeit ein *ständig* endigender und anfangender Fall ist, sondern auch falsch deshalb, weil sie die Endlichkeit einseitig negativ verkehren zu einer unwirklichen Welt, aus der alles, was sie als Übel betrachten, einseitig verschwunden ist. Sie heben also die Endlichkeit und ihre Übel nicht nach Wahrheit im Begriff ihrer eigenen Unendlichkeit auf, sondern sie eliminieren sie in der einseitigen Weise des Verstandes, um in solcher Weise ihren Begriff der Welt nicht zu vertiefen, sondern zu verflachen. Zwar versuchen sie aus den Resten der denkend von ihr abgebrochenen wirklichen Welt, eine Vorstellung zu konstruieren, welche diese Welt, für ihr Gefühl

Wigersma: Religiöse Weltanschauung.

möglichst gut abbildet, damit sie mit Überzeugung an ihre Konstruktionen glauben können. Bleiben sie aber in der Sphäre des Verstandes mit seinen Vorstellungen und Abbildungen, so werden sie das Wesen der Welt nicht begreifen als ihr Wesen, nicht als das die wahrnehmbare Welt aus sich, in sich und für sich erzeugende Subjekt. Denn als trennende Denker können sie nur die wahrnehmbare Welt, welche für sie einseitig schlecht und die unwahrnehmbare Welt des Jenseits, welche für sie einseitig gut ist, auch sorgfältig von einander trennen, ohne dass sie begreifen, dass sie, die diese beiden Welten trennen, diese auch unvermeidlich verbinden, weil dieselben als ihre Gedanken, in ihnen und als sie, sich vereinigen.

(Fortsetzung folgt.)

Elvek – Könyvek – Folyóiratok

Földrajz és filozófia.

Az egyes tudományágak nagy birodalmában a földrajznak még nem is nagyon régen meglehetősen alacsonyrendű szerep jutott. Azt állították róla, hogy nincs meghatározott, önálló területe, nincs fejlődési képessége, csak kontár a többi között. A legújabb kor jelen évtizedei hoznak csak fordulatot. A vizsgálódók lelkes tábora új felfogást, új szemléletet visz a földrajztudományba. Igyekeznek meghatározni a földrajz lényegét, kibogozni kapcsolatait, megvilágítani összefüggéseit. Így kerül felszínre a földrajzi gondolat gazdagsága. E fejtegetések, kutatások eredménye, hogy a földrajz modern felfogása a különféle megvilágítások, a földrajzi összefüggések oknyomozó magyarázata folytán már áttolódik a filozófia területére is.

Peter Heinrich Schmidt »*Philosophische Erkunde*« — Stuttgart 1937 — című könyvében bemutatja az olvasónak a földrajz filozófikus felfogását, és ismerteti a filozófia és földrajz érintkező pontjait.

Schmidt szerint a filozófia áll minden geográfiai tudomány kezdetén és végén. Ha a geográfus szaktudományának feladata, alapja felől számot akar adni, ha módszerét, tanítási útjait meghatározni akarja, ha a rokontudományokhoz való viszonyában világosságot keres, mindig a filozófia eszközeihez fog nyúlni. Ha pedig a földrajztudománynak magasabb értékelésére törekszik, s nem elégszik meg a föld képének egyszerű ábrázolásával, hanem létének okát és értelmét is fel akarja fogni — filozófussá kell lennie.

Igy nyer a geográfia a filozófiában kiteljesedést. De ugyancsak értékes munkatársat kap a »tudományok királynője« is a földrajztudományban. Az egyik törekvése az, hogy az embernek és környezetének hatásait a földfelszínre vonatkoztatott összefüggéseiben feltárja, a másik pedig mindazon vonatkozásokat, melyek minket a földhöz kötnek, mint egységes Egészet igyekszik felfogni.

Schmidt az emberi szellem, a kultúra fejlődése és a természeti adottságok szoros összefüggéseinek kiderítésében és megvilágításában jelöli meg a földrajzi gondolkodás főfeladatát. Ennek vizsgálata teszi nyilvánvalóvá, hogy az ember belsőleg is milyen erősen az anyaföldhöz van kötve, hogy gondolatvilágunk milyen mélyen gyökerezik a földi világban. A földrajzi tények filozófiai módszerrel történő egybehangelése deríti ki, hogy mindaz, amit külső vagy belső tapasztalásként élünk át, ami érzelmeket

ébreszt bennünk, vagy élményeket nyújt, mennyire szoros összefüggésben áll a földfelszíni — mondhatjuk tehát — a földrajzi vonatkozásokkal.

Egyedül az embernek adatott meg, hogy a világról képet formáljon magának, örvideni tudjon a föld örömeinek, s fogalmat alkothasson a dolgok összefüggéseiről. A csodálatos közlési képesség: a beszéd a kultúra kibontakozásának ősforrása. Egy nép szellemének kifejezésteljes megnyilatkozása a beszédben van; kultúrateremtő erejének legbelsőbb lényegét teszi nyilvánvalóvá szókincse, beszédfordulatai alapján. A szó uralása a föld uralásához vezette el az embert. A fejlődő kultúrfokok az emberi szellem tevékenységének eredményei voltak aszerint, hogy a természet adományait miként tudta felhasználni céljainak elérésére.

A táj, amelyben az ember él, reányomja bélyegét a lélekre is. A görög elhatározó erejét, az indiai puha, ernyedő természetét a klíma különbözőségére vezetik vissza, s filozófus, geográfus, természettudós, pszichológus egyaránt foglalkozik e kérdéssel.

Miként lélekzetvétellel kezdjük el földi életünket s utoljára is leheletünkkel hagyjuk el azt, a szél különböző erőssége, a fény játéka, a vihar, a színek, a kilátás tisztasága vagy zavart volta mind-mind felszíni jelenségek s a földhöz kötnek bennünket. E földrajzi adottságok mint titkos erők megérintik lelkünket, s a természet csendjében, a hegyek magasságában, az erdők mélyében, a tenger végtelenségében hatnak a kedélyre, s a szellem teremtő készségére. A lakóhely természeti viszonyainak lélekformáló ereje, egyéniség alakító szerepe is van. Erre pompás példa a szigetlakó és a pusztai ember összehasonlítása. Anglia szigetvolta nemcsak államának, társadalmának, gazdaságának formáját határozza meg, hanem népének jellemét, gondolkozásmódját is. Novalis tajálóan mondja: »minden angol egy sziget.« A magyar puszta nagy kiterjedésével, egyforma növényzetével, ködbevesző határával az üresség, egyedülvalóság érzését kelti a lélekben. Ezért a puszta lakója az ujjongó életkedvből könnyen jut át a komor lehangoltságba. Ez a készség kezdeményként átívődik nemzedékről nemzedékre, mint hajlam, gondolkozásmód, s mint örök birtok megerősödik, elmélyül, kiteljesedik a szülőföld hosszantartó hatásai alatt. Az egyes népcsoportoknál az ősi kezdemények azonosságá mellett természetesen más és más lesz a Szellem kifejlése a gondolkozás iránya, a megfigyelés fajtái, célok, akarat erőssége, az elhatározás és cselekvés ereje szerint. Másként gondolkodik a kínai, mint az amerikai, másként a néger, mint a skandináv.

Az emberi szellem alkotásának különbözősége sok tekintetben függ az ember fejlettségi fokától, de környezetétől is. Egy ország, egy nép szellemének alkotásaiban, felfogásában azokat a végtelen finom szálakat megvonni, melyek az embert lakóhelyéhez kötik, igen nehéz, talán lehetetlen. Egy táj lehet számunkra gazdag vagy sivár, felemelő vagy lehangoló. A nyers formák, sötét színek nyomasztólag hatnak, mások ujjongást vál-

tanak ki belőlünk. A legtöbb ember egy bizonyos tájat kedvel. Egyik a magas hegyiséget, másik a dombvidéket. Egyik a tenger mellett, másik a pusztán érzi jól magát. Egy izlandi Sveizot szépnek találta, de zavarta a sok fa. Az arab viszont mindenütt nélkülözi a datolya pálmát. A népeknek nemcsak bölcsője, sorsa is a táj. A geográfia is magas célokot nyer itten, ha nem üres teóriákat követ, hanem az emberiség szolgálatába áll.

A szülőföld legyen a geográfus kutatásának kiinduló pontja. Így megtanuljuk ismerni a földet, amelyen felnőtünk, a világot, mely körülvesz, a levegőt, melyet lélegzünk, a közösséget, melyben dolgozunk, a mulandóságot, mely bennünk is él és a jövőt, melyet szolgálunk. A földrajz az egyes dolgokat nagy összefüggésekké, egységgé kapcsolja. Fel tárja a jelenségek kölcsönös vonatkozásait s ezzel kapcsolataikat a környezethez, a földhöz, a világmindenséghez.

Az ember a föld teremtménye. De, mint a tudatos élet hordozója, az anyagi világnak akarata szerint formát tud adni. Magát az anyagot is átalakítja, »újat« készít belőle. A földi erők természetes megnyilvánulását befolyásolhatja, szabályozza, megmásvítja. Szellemének segítségével akadályokat győz le. Nemcsak a növény- és állatvilágot használja fel érdekei szerint, hanem óceánokat köt össze, folyók irányát szabályozza, vasutat épít a magas hegyeken keresztül. A föld mélyébe aknákat fúr, területeket benépesít, levegőbe emelkedik. Ámde az ember nemcsak változtat, hanem e küzdelem és alkalmazkodás sokezeréves munkájában maga is átformálódik. A föld mindig új adományokkal ajándékozza meg, ugyanakkor azonban új próbák elé is állítja. Így állandóan nyitva az út az emberi szellem folytonos fejlődéséhez, tökéletesebb kibontakozásához.

Ha mindezen titkok mélységeibe be akarunk hatolni, meg kell éreznünk, hogy szellem és anyag, ember és környezete két különböző világ ugyan, de az összefüggések csodálatos hálózata egybefonja szétneválasztható, szoros, megmásvíthatatlan egésszé. Magunk előtt látva az összefüggések nagy harmóniáját, meg kell sejtelnünk egy magasabb értelmet. A föld természeti szépségei nemcsak gyönyörködtetnek, bennünk nemcsak a jelent csodáljuk meg, hanem vágyat is ébresztenek egy jobb, nemesebb emberi világ után, mely méltó a világ csodájára. A Föld nem tudományosan alkottatott, hanem *teremtett*. Tehát csak az *isteni* teremtő szellemhez való közeledéskor juthatunk közelebb a föld lényegéhez s felszínén a Természet és Szellem között uralkodó csodálatos összhanghoz.

Schmidt fejtegetéseinek, gondolatmenetének lényegét röviden ismertetve, összefoglalásként megállapítható, hogy az emberi szellemnek földhöz kötöttsége minden téren nyilvánvaló. A filozófia és földrajz tehát, melyeknek feladata az emberi szellem és föld felszínének vizsgálata, nem nélkülözhetik egymást. Minél alaposabban mélyednek el az összefüggések felfedésének munkájába, annál szorosabb kapcsolatba kerülnek egymással.

Dr. Mészáros Olga.

Edward Yarnall Hartshorne Jr.: The German University and National Socialism. London 1937.

A Harvard-egyetem szociológusa saját tapasztalatai és a hivatalos okmányok, rendeletek, közlemények alapján igen világos és tömör képet rajzol azokról a változásokról, amelyeket a német egyetemek életében, tanítási gyakorlatában, az egyetem belső alakításában a nemzeti szocializmus okozott. Egész élességében áll előttünk az ellentét, amely a régi német humanista egyetemek szervezete, életfolyása, szelleme és az új hitlerista egyetem között fennáll. Miniszteri, rektori rendeletek idézése, statisztikai adatok pontos felsorolása, tények objektív leírása emelik a könyv értékét és teszik azt első rangú dokumentummá. Aki a német nemzeti szociálista állam kultúrfelfogása és kultúrpolitikája iránt érdeklődik, sok haszonnal olvassa e munkát.

B. Gy.

Kisléghi Nagy Dénes: Universálistmus. Spann Otmár bölcséleti és gazdasági tanai. Budapest 1938.

Szerzőnk lelkiösmeretes pontossággal állítja össze Spann bölcséleti és gazdasági tanait s már ezáltal is hállára kötelezi a magyar közönséget, amely nincs túlságosan hozzászokva ahhoz, hogy külföldi írók tanítását közelebből s éppen magának az írónak művei alapján ismerje meg. A könyv derekas részét (124—300. l.) természetesen Spann gazdaságtudományi elméletének ismertetése foglalja el; a munkát u. i. a Közgazdasági Könyvtár adta ki. — Kisléghi Nagy mindenütt nyomon követi Spann fejtegetéseit és igen világosan emeli ki éppen azokat a pontokat, amelyek Spann tanára és a német idealizmus tanaira vonatkozó megállapításaira nézve döntő fontossággal bírnak. Híven tükrözteti vissza Spannak Kant, Fichte s általában a német idealizmus rendszeréről vallott felfogását; különösen világos az, amit Fichte bölcséletéről mond és arról a viszonyról, amely Spann felfogása szerint Fichte és Kant tana között fennáll. Hogy azután Spann toldaléka metafizikai toldalék csupán, amely az ismeretelmélet alapjait csak zavarja, arról Kisléghi Nagy nem, csak Spann tehet. Ha e »toldalékok» építésével nem értünk egyet, azt sem szabad elhallgatnunk, hogy a szerző minden szelid apológiája ellenére, Spann bizony a különböző bölcselők tanát a maga dogmatikus rendszerének tükrében adja s a maga felfogása szempontjából ítéli meg. Több benne a metafizika, mint a kriticismus. Innen van, hogy Spann túlbecsüli Schellinget a maga ontologizmusáért és nem tudja méltányolni Descartes örökre szóló érdemeit. Mindenütt racionalizmust lát, mert ő maga csupa irrationalizmus. Hogy irrationalis legyen, ehhez van joga; de ezzel szemben kötelessége a racionalizmus álláspontját is a maga értéke szerint becsülni. Mi is valljuk, hogy irrationalizmus nélkül nincs racionalizmus, de azt is állítjuk, hogy az irrationalis a ratio munkája nélkül homályos és érthetetlen misztika marad.

Az »Egész» gondolatát is kellő világosságba helyezik Kisléghi Nagy fejtegetései, amelyek nyomatékosan mutatják ki ennek a fogalomnak fontosságát Spann gondolkozásában. Hogy azután az Egész lehet-e alap-

kategória s hogy jelleme mennyiben bír metafizikai vonásokkal? — ezeknek a kérdéseknek tárgyalása már Spann tanainak kritikájához és nem előadásához tartozik. S ha már szavá tettük az Egész alapkategóriaként való felfogását, meg kell kérdenünk, hogy vajjon nem metafizika — Spannál az, hogy a »kell« fogalmát ontológiailag is a »van« fogalma elé állítja? Vajjon nem vésszes összezavarása a létezés és értékesség szempontjainak? Nem lehet tagadnunk azonban, hogy Spann kategória-tana, amely Kisléghy Nagy előadásában igen világosan áll előtünk, erős spekulatív képességről tesz bizonyosságot s az orgánizmusféleségek természetét sok ponton megvilágítja. Amit azonban Spann »visszakapcsolódás«-nak nevez, az tulajdonképpen »bennmaradás«, mert hiszen a kifejlett, vagy »kitagosodott« tag éppen magában az Egész-ben maradvva bír értelemmel csupán; itt tehát semmiféle visszakapcsolódásra szükség nincs, ha az Egész fogalmát erős ismeretelméleti alapokra fektetjük. A »kettéválás«-nak is csak ismeretelméleti alapon adhatunk értelmet s ezen értelem forrása az Én és a Nem-Én kettőssége, amely östény. Ha a kategóriatannal összefüggő problémákat kivonjuk az ontológiai-metafizikai nézőpont alól és ismeretelméleti szemszögből vizsgáljuk, az októrvény jelentését is világosan elemezhetjük; erre annyival nagyobb szükség van, mert Spann ezt a törvényt merőben mostohán kezeli s ezen kezelés folyamán olyan megállapításokra jut, amelyek éppen az ismeret szempontjából elfogadhatatlanok.

• Szerzőnknek Spann metafizikájáról adott fejtegetései (34. sk. 1.) is az ontológiai-metafizikai és az ismeretelméleti-kritikai szempontok egybefonódását mutatják Spann bölcséletében. Csak egyetlen példát mondunk erre: az eszme fogalmának magyarázatát, amely teljesen metafizikai háttérben homályosul el és homályosítja el ennek a fogalomnak szerepét is.

Ha Spann tanának ismertetése lenne célunk, Kisléghy Nagy könyvének tartalmi ismertetését is kellene adnunk. Meg kell azonban elégednünk annak megállapításával, hogy Spann tanai mindenütt világos és tömör fogalmazásban adatnak elő s mindenütt élesen mutatkoznak azok a metafizikai szálak, amelyek Spann egyes tanait összekötik és azok az ontológiai alapok, amelyeken rendszere felépül. A lélektan, a társadalom- és történetbölcsélet főbb tanainak ismertetése után tér át szerzőnk Spann gazdaságtanának ismertetésére; erre a térre azonban nem követhetjük. Ismertető nem éri hivatottnak magát e tanok tüzetes bírálatára. Kisléghy Nagy könyve nyeresége a magyar filozófiai irodalomnak. Legjobb monográfiáink közé tartozik.

Bartók György.

Ilyefalvi Tankó Béla: A modern világkép kialakítói,

Magyar Tanítók Könyvtára 2. Budapest 1938.

Tankó kis füzeté kétségkívül a legkitünőbb azon magyar tanulmányok között, amelyek a világnézet modern úttörőit ismertetik a nagy közönséggel. Méltó lenne arra, hogy tartalmát szerző egy nagy kötetben részletesen fejtsse ki. Fejtegetéseit a mély és türelmes elmerülés, a pro-

blémák belső összefüggésének világos feltárása, kitünő történetbölcséleti érzék jellemzik. A könyvecske nem csak ismeretet közöl, hanem gondolatokat kelt és gondolkozásra készítet. Éppen ezért alkalmas arra, hogy nemcsak kezdők, hanem a filozófiában jártasok is elmerüljenek benne éppen most, amikor a világnézetet oly sokan emlegetik, de nagyon kevesen tudják, hogy mit is kell érteni rajta.

B. Gy.

Auszüge

Gibt es eine ungarische Philosophie?

Von: L. Horvay.

Diese Frage kann entweder mit Nein oder mit Ja beantwortet werden. Die Antwort hängt nämlich vom Standpunkte ab, wie man es annimmt. Wenn man daran denkt, dass die Probleme der Philosophie in jedem Zeitalter und bei jeder Nation nur allgemeinen ewig dieselben sind, dann kann man die Frage im allgemeinen verneinen. In diesem Sinne gibt es keine nationale Philosophie, sondern bloss Philosophie überhaupt. Wenn man aber überlegt, dass es würdig wäre die Philosophie solcher Nationen, welche der Entfaltung der Problematik der Philosophie beigetragen haben, mit eigenem Namen zu benennen, so kann man wohl von griechischer, deutscher usw, auch von ungarischer Philosophie sprechen. Die ungarische Nation hat nämlich an der Entfaltung der philosophischen Problematik durch die Tätigkeit von Böhm und teils durch die von Pauler bedeutenderweise teilgenommen und damit ist der ungarischen Philosophie eine ruhige Entwicklung gesichert.

La double définition de l' objet de la psychologie.

Par: R. Prohászka.

Les faits de conscience étant incommunicables, la définition subjective du psychique ne prête pas à la conception positive de la science. Pour y satisfaire on définit le psychique par le comportement, ou plutôt — pour le distinguer de la physique et de la physiologie — par le comportement compliqué ou global. Puisq' ainsi les deux psychologies diffèrent jusque l'équivoque, il importerait de trouver les moyens de montrer qu'elles sont quand même remplaçables l'une à l'autre. En outre la distinction de la psychologie objective d'avec la physique et la physiologie n'étant point précise il y faudra également remédier.

L'incommunicabilité des phénomènes de conscience subsiste en dépit de la langue. Nous apprenons les mots à propos des choses et des actions extérieures, donc c'est celles-ci dont ils garantissent l'identité et non pas les événements intérieurs. — Pour montrer que les deux psychologies sont remplaçables, donc l'existence de la conscience derrière le comportement et non pas sa conformité, c'est la similitude des conduites et des organismes qui peut servir en premier lieu; l'emploi des mots identiques par rapport aux mêmes choses et aux mêmes actions en est une. Peut-être les mots dont les choses et les actions correspondantes sont plus compliquées et plus variables dans les détails permettent conclure quelque peu même à une certaine conformité. En second lieu on peut faire appel à la similitude fonctionnelle et non seulement anatomique des systèmes nerveux. Cette méthode peut être applicable même aux êtres dont l'organisme extérieur n'est plus voisin de celui de l'homme, mais elle a aussi ses difficultés à elle. Elle a en tout cas l'avantage de donner une plus précise définition objective du psychique, à savoir celle par adaptation.

Közelebbről megjelentek:

- Várkonyi Hildebrand:* A gyermekkor lélektana. I. kötet.
Szeged, 1938.
- Ujszászy Kálmán:* A falunevelés szellemi alapjai.
Sárospatak, 1938.
- Kondor Imre:* Az európai filozófia problémáinak története.
Debrecen, 1938.
- Joó Tibor:* A magyar nemzeti szellem. Kecskemét. (Különlenyomat a Magyarságtudományból.)
- Horkay László:* Böhm és a német idealizmus. Debrecen 1938.
- Makkai Sándor:* Nemzet és kisebbség. Budapest. (Különlenyomat az Athenaeumból.)
- Molnár Antal:* Zeneesztétika. I. kötet. Budapest. 1938.
- Pauler Akos:* Metafizika. Budapest 1938.
- Gyulay Zoltán:* Fizikai világ és szellemiség. Kolozsvár 1938.
- Bucsy Mihály:* Logikai alapelvek. Debrecen 1938. (Különlenyomat a Mitrovics-Emlékkönyvből.)
- Zolnai Béla:* La littérature hongroise. Budapest 1938. (Lenyomat a »Visages de la Hongrie«-ból.)
- Karl Marót:* Zur Entwicklungsgeschichte der Volkskunde in Ungarn. Berlin 1938. (Lenyomat az Ungarische Jahrbücherből.)
- Bibó István:* Etika és Büntetőjog. Budapest 1938. (Lenyomat a Társadalomtudomány-ból.)
-