

## ELVEK — KÖNYVEK — FOLYÓIRATOK

**Künkel, Fritz:** A közösség. A közösség-élettan alapfogalmai. Ford. Vető Lajos, Budapest, 1940.

A könyv német címe *Das Wir* s egy antiindividualista közösség-élettan alapvetését tartalmazza, mely tudatosan hivatkozik a Harmadik Birodalomra, mint a közösség-élettani problémák legfontosabb mai műhelyére. (12. o.) A szerző a pszihoterápiai iskoláktól jut el a közösség-élettan kérdéseire: elmondja, hogy az Adler-élette inividuálpshihológiai iskolából kiindulva, mindinkább arra jött rá, hogy az eddigi elméletekben központi szerepet vivő „én” nem más, mint a tulajdonképpeni alanyak hoi tu nagyigényű, hol túl bátortalan atarca, s a Jung-féle iskolának az önző ember válságáról és fejlődéséről szóló felismerései is csak akkor nyernek értelmet, ha rájövünk, hogy a zavartalanul ösztönös cselekvésben érvényesülő *tulajdonképpeni* alany a „mi”, vagyis a közösség. (11. o.) Egyes ember és társadalom egyaránt egy tagolatlan, ember és ember között semmi lelki határt nem ismerő ú. n. ós-közösségben kezdi életét: az egyes ember az anya és gyermek közösségében s az önzés megjelenése által még meg nem bontott családban (21—22. o.), a társadalom pedig a primitív falu- és törzsközösségekben. (22—23. o.) A gyermek azonban előbb-utóbb szembe kerül a felnőtteknek valamiképpen megnyilvánuló önzésével, vagy szeretetlenségével (31., 47. o.), bizalma megrendül, szembefordul a közösséggel, önzésre önzéssel felel (33. o.) s a felnőtteknek számára félelmissé és fenyegetővé vált világát a maga szempontjából két részre osztja: védelmező és kihasználható Fehér Óriások világára és kiteszítással, bántalommal, magárahagyással fenyegető, haragvó Fekete Óriások világára. (35—42. o.) Az első ilyen élmények mineműsége egész életre megszabja az ember önzésének irányát s az önzés túltengése az egyén számára többnyire minden önfeledtséget, bátorságot és hősiességet lehetetlenné tesz. (37. o.) Hiába vágyódik eközben az ember vissza az ősközösségbe s alkot belső tartalom nélkül való, de a felszámolást nem vállaló látszatközösségeket, a fejlődés útja nem az öntudatlan és tagolatlan ősközösségbe vezet vissza, hanem az önzés feladásán keresztül a tudatos és sokszorosán tagolt ú. n. „érlelődő közösség”-be. (46., 50. o.) Az ideális nevelés egyikből fokozatos és egyenes fejlődés útján vezetne át a másikba, a nevelők önzése miatt azonban (50. o.) közbeiktatódik egy elegyéniesedett, az „én” körül forgó *közösségbomlási* állapot, amelyben az ember számára egyetlen cél válik központivá: elkerülni saját én-je összeomlását. (53. o.) Ennek folytán elszakad az élettől s minden alkotóerő forrásától, a közösségtől s éppen az összeomlástól való félelmében kerül az összeomlás szélére: ez az önző ember *ördögkereke*. (53—54. o.) Az önző ember ugyanis akár részvételtéssel („hamupipőke”, 54—60. o.), akár sikerkereséssel („sztár”, 60—64. o.), akár hatalmaskodással („néró”, 64—



69. o.), akár tunya tehetetlenséggel („fajankó“, 69—74. o.) akarja is megőrizni dédelgetett én-jét, éppen önzésénél fogva szorongások, gátlások, büntudat és halálfélelem hinárjába jut, ami arra készteti, hogy a részvétkeltést, a sikerkeresést, a hatalmaskodást, a tunya tehetetlenséget mind tovább feszítse addig, amíg környezete megúnja s lázadás vagy magárahagyás formájában bezűnteti azt a közreműködést, amire az önző ember a maga közösségellenes életét alapította. Ebből a válságból egyének, törzsek, népek számára egyaránt éppen az a kivezető út, amit az önző ember a leghevesebben el akar kerülni: felfuvalkodott én-jének a feladása. Az élet teljes elértéktelenedésének, az „én“ összeomlásának pillanatában jelennek meg az emberben a tárgyilagosság, a bátorság s a csendes türelem erényei, és rájön arra, hogy ami az „én“ összeomlása után megmarad, az nem a semmi, hanem a mindén. Az ember újra a közösség egyik tagjaként éli át magát, *maga a közösség lép a tudatába*, s a közösség, mely eddig csak szemlélődő alany volt, most érez, értékkel, akar és cselekedni is tud. (85—87. o.) Az önzés szükségszerű válsága és terméketlenségbe fulladása vezet át az „*érlelődő*“ közösség állapotába. Az élet legnemesebb céljának, a produktivitásnak a forrása a közösség, mert a lét isteni Teremtője az embereket a közösség formájában ruházta fel alkotóerővel: „a privát telefon-összeköttetés a jó Istennel épp oly önző rögeszme, mint az az állítás, hogy az embernek sosinosen szükségse az erőközponttal való összeköttetésre, a re-ligiora.“ (89—90. o.) Az erkölestanoknak azt a zsákutcáját, mely az egoizmus és altruizmus, autonomia és heteronomia ellentéteiben jelentkezik, csakis a közösségi erkölestan oldhatja meg. (122—127. o.) A közösségi erkölestan nem merev fogalmakkal dolgozik, hanem „mindenekelőtt arra szorítkozik, hogy a közösségi lelkület és a produktivitás fogalmait az önzés és megosztosodás fogalmával szembeállítsa“. (127. o.) E fogalom párból levezethetők azután a közreműködés, felelősség, személyiség és hűség pozitív értékei, az elszigetelődés, a felelősségtől való irtózás és az árulás negatív értékei. (127—128. o.) A közösségi erkölestan értékhorozója nem valami elvont fogalom, hanem egy egészen határozott közösség [szerelmespár, család, törzs, hivatáscsoport, gyülekezet, csapat, nemzet, vagy nemzet-csoport] konkrét valósága. (123—129. o.) Az értékhorozó közösség realitása azonban nem akadályozza meg, hogy a közösség gondolatában, főleg a bennereilő teremtőerő folytán, transzcendens elem is legyen s ezen alanszik az az erkölcsi követelmény, hogy a közösségért életünket is fel kell áldoznunk: aki ugyanis kilép az életből, ezzel kilép ugyan a térből és időből, de nem lép ki szükségyszerűen a közösségből. (129—130. o.) Az önfeláldozás az ösközösségben a közösséggel való teljes azonosulás folytán ösztönszerűen és tudattalanul valósul meg: az individualista legfejlebb az erkölcsi parancs külső és belső kényszere folytán hozza meg ezt az áldozatot, s így még ha bele is kényszerül az önfeláldozásba, önzéséből nem lép ki: az érlelődő közösség tagja azonban teljes felelősséggel, tudatossággal és szabadsággal vállalja az önfeláldozást. (130—132.o.) Ez a szabad döntés és egyéni felelősség az individualizmus fejlődési fokának az elveszithetetlen nyeresége. (132. o.) A nagyok, a bölcssek, a művészek csupán a közösségi lelkület látóvá



és cselekvővé vált szervei. (135—138. o.) A közösségben való hit végül is a Teremtőben való hithez vezet, aki teremtőerejét a közösségnek adja hitbizományba: a közösséglélektan ezen a ponton átvezet a vallás birodalmába. (141—142. o.)

A könyv tartalma két lényeges gondolati elemből tevődik össze: az egyik a pszichoanalizisből kiindult pszihoterápiai iskolák gondolatainak közösséglélektani irányban való továbbfejlesztése, a másik a közösség magasabbrendű s tulajdonképpeni alanyiságát és érbeli elsőbbségét valló értéktan vázlata. Mindenekelőtt feltűnik, hogy a közösségbomlás, elegyéniesedés és válságba vivő önzés lelki folyamatainak rajza — ez a rész épül elsősorban a pszihoterápiai iskolák gondolati anyagára — aránytalanul valószínűbb és meggyőzőbb, mint az „érlelődő“ közösség leírása s a reá épített közösségi értéktan. Az én-je körül forgó ember négy főtípusának, a hamupipőkének, a sztárnak, a néronak és a fajnónak a rajza, kifejlődésük, attitűdjeik, álmaik, szorongásaik és összeomlásuk leírása, ha helyenként kissé elnagyolt és túl szimmetrikus is, mégis példáival, lélekrajzaival, fordulataival nemcsak a legérdekesebb, de a legéletszerűbb és a legelhitetőbb része a könyvnek, telve nevelési és öznevelési tanulsággal. Különösen ki kell emelni azt, amit az önzés törvényszerű maga ellen fordulásáról, az önző ember „ördögkereké“-ről, válságáról, összeomlásáról és lehetséges lelki felépüléséről mond. Bár az utóbbi évtizedek történelme az első világháborútól napjainkig s ugyanennek az időnek a bölcsellete az existenciálfilozófiától Ortegaig eléggé előtérbe hozta az „aki meg akarja tartani az ő életét, elveszti azt, aki pedig elveszti az ő életét, megtalálja azt“ igazságát, mégis a szerző tud ennek az igazságnak az emberi lélek és társadalom *valóságában* való érvényesüléséről újat és meggyőzőt mondani. Alkalmasan bizonyítja a könyv tapasztalati anyaga azt a társadalomtudományi igazságot is, hogy a társadalom alapegysége nem az ember önmagában, hanem az ember a közösségben. A szerző azonban nem ezt akarja bizonyítani, hanem ennél többet. Már maga az a kiindulás, hogy a „zavartalanul ösztönös“ cselekvés a közösségi cselekvés (11. o.), ilyen általános érvénnyel nem tapasztalati igazság, hanem épp olyan előítélet, mint Freud előítélete arról, hogy mi a zavartalanul ösztönös cselekvés. Éppen ilyen önkényes előfeltevés az is, hogy a felfuvalkodott „én“ összeomlása után az embernek a közösségre való rátalálás egyben elegendő az önmagára találáshoz is. A szerzőnek azonban szüksége van ezekre a tapasztalatinak látszó előfeltevésekre, mert végsőleg azt akarja bizonyítani, hogy az egyén alanyisága csupán álarc és illúzió; hogy valójában a közösség az, mely érez, ért, akar, cselekszik és alkot; hogy a közösség a tulajdonképpeni alany, Isten teremtőerejének a hitbizományosa s minden erkölcsi érték hordozója. Ezt pedig a könyv tapasztalati anyaga legfeljebb csak addig bizonyítja, amíg az anya és gyermeke közötti, nemcsak társadalmi, hanem egyben biológiai közösségről van szó, azt pedig a szerző maga is tudja, hogy a lelki érés folyamata éppen abban áll, hogy a gyermek ebből a kezdeti közösségből kilépjen. Mikor azután a szerző az érett emberek közösségén akarja igazolni elméletét, a közösség „tulajdonképpeni“ alanyisága minden bizonygatás mellett is csak élettelen, program-



szerű és képszerű váz marad, melynek reális érzékeltetésével az összes példák adások maradnak. Az, ahogy pl. egy helyen példaképpen leírja egy házaspár beszélgetését, melyben tervezett házuk gót vagy barokk stílusa felett vitatkoznak s végül arra jönnek rá, hogy a kettő lényegében egy (94–95. o.), legfeljebb azt az egyszerű igazságot illusztrálhatja, hogy kölcsönös jóakarattal — s ha kell, a művészettörténeti szakkifejezések szelíd keréketörésével — mind a családi és egyéb ellentétet át lehet hidalni, de a pusztán állítás a kívül semmivel sem érzékelteti a házaspár „tulajdonképeni“, „egységes“ alanyiságát. Furesán is hangzik, hogy minden közösség, még a legkisebb s legegyszerűbb, a szerelmespár is, *igazi* alany, csak éppen az egyén *nem igazi* alany; ennek a gondolatnak, minthogy a társadalom realitása nem igazolja, metafizikai igazolást kell keresnie. Ha egyszer elfogadjuk azt a kiindulópontot, hogy az egyén alanyisága csak álarc és illúzió a fölötté hierarchikus sorrendben álló közösségek, a család, a törzs, a nemzet valódi alanyisága mellett, akkor az egyetlen kielégítő eredmény, amelyre eljuthatunk, az, hogy az alsóbbrendű közösség alanyisága is csak illúzió a magasabbé mellett, végsőleg pedig minden alanyiság illúzió az egyetlen és központi metafizikai Alanyiság mellett. Érti ezt a szerző is és egy meglehetősen laza logikájú és alapgondolataiban nem tisztázott mondatban odajut, hogy „a tulajdonképeni produktív alany nem az ember, hanem a közösség, *vagy* elmondhatjuk, maga az élet, *vagy* még alaposabb kifejezéssel, a lét isteni Teremtője, aki emberi életek révén tör céljai felé.“ (89. o.) A szerző ezzel menthetetlenül benne van egy közösségi metafizikában, amely a társadalom realitásaitól elrugaszkodik, metafizikának viszont erőtelen. A Teremtőnek ugyanis, valójában nem „teremtő“, hanem kizárólag igazoló szerepe van az ő rendszerében: „teremtőerejét a közösségnek adja hitbizományba“, „emberi életek révén tör céljai felé“ s ezért a tiltakozás a „jó Istennel való privát telefon-összeköttetés“ ellen, vagyis az ellen, hogy a teremtőerő másképen, mint a közösségen keresztül merjen érvényesülni. De nemkevésbé fontos az is, hogy a közösségi érték-hordozó nem a közösség eszméje, minden közösség vagy a közösségi lelkület, hanem a *konkrét* közösség. Az átlátszó szándék az egész eszmei konstrukciót erőtelenné teszi: a cél csupán az, hogy egy konkrét közösséget minden tapasztalati igazolás, cáfolás és kritika köréből kivonjunk s a végső értékek védelme alá helyezzünk, úgy azonban, hogy ezek a végső értékek a közösséget csak védelmezhessék, de számadásra ne vonhassák. A könyv érésben alig eredeti s csupán példája egy ma igen közkeletű közösségi metafizikának, mely a közösségi gondolat térhódításának egyszerű gyermekbetegsége s hiányosan alapozott tételeinek összeomlásával annak az ügynek is árt, melyet szoglálni vél. Összeomlása nagyon emlékeztet az egocentrikus embernek arra az összeomlására, amit a szerző olyan meggyőzően, szellemesen és igazán ír le: az önző ember ahhoz van legjobban kötve, ami elől menekül és az okozza vesztét, amiben segítséget keres. Vajjon nem az „átkos“ individualizmus kísért-e akkor, mikor a szerző a közösségnek az által akar rangot adni, hogy alanyisággal ruházza fel, holott annak rangját éppen az adja meg, hogy *közösség* és nem alanyiság?



Vajjon azzal a beismeréssel, hogy az egyéni felelősség és a szabad önfeláldozás lehetősége elveszíthetetlen nyeresége az individualizmus fejlődési szakának, nem mond-e megsemmisítő ítéletet a felett a felületes azonosítás felett, mely szerint az önzés az ember életében és az individualizmus az emberiség életében egy és ugyanaz? Vajjon nem az elnyomott individualizmus tér-e vissza abban, hogy a szerző a közösségért magát feláldozó egyén számára szükségesnek tartja a közösségben való túlélés túlvilág-szurrogátumát megcsillantani? Vajjon a közösség és egyéniség éles szembeállítására nem ugyanaz az erkölcsstani zsákutca-e, mint az autonomia és heteronomia, egoizmus és altruizmus ellentéteinek a szerző által oly jogosan kárhóztatott zsákutcája? Vajjon az, hogy a közösség eleve való magasabbrendűségét a Teremtő hitelével akarja biztosítani, nem vezet-e végül mégis oda, hogy a végső értékek színe előtt a legnagyobb közösség is éppen olyan mulandónak, törékenynek és esetlegesnek fog mutatkozni, mint az egyes ember?

A könyv mindeme hibái ellenére is telve van gyakorlati tanulsággal s ugyanakkor népszerű fogalmazása mellett sincs hiájával a tudományos hitelnek. Ezenfelül — helyenkénti laposságoktól eltekintve — élvezetes olvasmány is, amiben része van annak is, hogy az eredeti szöveg metafizikát sejtető szóhasználatát (a „mi“, a „mik“, a „miség“) a fordítás nyelvi okokból a „közösség“ szó világos és átlátszó összetételeivel volt kénytelen visszaadni. A könyv legnagyobb értéke az, hogy gazdag tapasztalati anyaggal, meggyőző erővel és népszerűsítő fogalmazásban képviseli a pszichoterápiai iskoláknak azt a megtisztult és mindinkább gyakorlativá vált igazságát, hogy az emberi lélek egyensúlya az emberi közösség összhangtalanságától, jelesen az önzéstől és a félelemtől bomlik meg, s hogy a kifelé élő, a maga összeomlásától betegesen féltő „én“ az igazi alanyiságnak csupán álarca, amelynek előbb össze kell omlania ahhoz, hogy az ember a közösséghez és magához való hűségben megtalálhassa a maga alkotó készségét, egyensúlyát és békéjét.

*Bibó István.*

---

**Földes-Papp Károly:** Az autonom ismeretelmélet fogalma. Rickert és Hartmann ismeretelméletének bírálata alapján. Budapest, 1941.

A munka abból az alaptételből indul ki, hogy az autonom ismeretelmélet lehetőségét Kant megvillantotta, mikor az ismeret érvényét, a questio jurist tette témájává, „mely szerint a tény síkjából át kell mennünk a jogosultság síkjába“ (44.), de se ő, se utódai nem valósították meg ezt az önálló tudományt, mert Kant ugyan megszabadította az ism. tant a pszichológiától s a metafizikától, de „amely mértékben sikerült kísérlete, oly mértékben szolgáltatotta ki az ismeretelméletet a logikának“ (45). Így az ismeretelmélet mindeddig heteronom tudományként élt, mert *nem ismeretszerű* alapra épült (47). A logika azonban nem szívhatja fel magába, mert, mondja, (50), az ismerésnek a logikai strukturán kívül van



még egy más strukturája is, amely kívül esik a logikumon, *alogikus*, tehát legsajátosabb problémája — alogikus probléma. Rickertert éppen arra hozza fel példának, hogy nála a logika elveszi az ismeretelmélet autonómiáját; ismertetése nyomon járó, csak bírálata nem hatol mindenütt a végső gyökérszálakig, talán, mert a Rickertről eddig megjelent munkákat (Kibédi Varga Sándor, Ujszászy) ismerteknek teszi fel. Különösen nyereséges lett volna pedig felhasználni azt a végleges tisztázásig jutó kritikát, mellyel Böhm Károly (A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata, Akad. székfoglaló, 1909), szételemezte s tarthatatlannak mutatta ki a Rickerter próbálkozását arra, hogy az ismeret magyarázatát az értékelmélettől kölcsönvett fogalmakkal, amilyen a „transcendentes Sollen“, zavarja meg.

Hartmann Nicolaet viszont annak típusául veszi bírálat alá, hogy az ismeretelméletét az ontologia s a metafizika szívja magába; Hartmann azzal triumfál, hogy a Kant kopernikusi tettét *visszacsinálja* (181), első a lét megállapítása, véli, azután jöhet a megismerés elemzése, — pedig állapítja meg helyesen a *Bevezetés*, az ismeretelmélet annyira döntő az egész világmagyarázatra nézve, hogy a filozófus „úgy vélekedik nemcsak metafizikai kérdésekről, hanem erkölcsről, művészetről, vallásról stb.-ről is, amilyen az ismeretelméleti alapja“. Hartmann, jelentőségének megfelelően, részletesebb ismertetésben is részesül, — 56. jegyzete szerint azért főleg, mert a szakirodalomban róla szóló munka még nálunk nem jelent meg. Helyesen emeli ki a Hartmann tanában egymásba fonódó, egymással ki nem békített ellentéteket, amik lényegileg onnan fakadnak, hogy Hartmann egyik elvet se gondolja végig, amit felhasznál, úgy, hogy végül is „álláspont nélküli állásponton“ áll, amint 113. találóan jellemzi; pedig felvillan előtte, hogy az ismeret magyarázatnak ugrópontja ez a kérdés: hogy lehetnek az alany elvei egyben a tárgy elvei is, más szóval: hogy lehetnek az ismereti kategóriák létkategóriák is? még egyszerűbb, de még csattanósabb fogalmazással: hogy lehet csakugyan *egy* a gondolkodás logikája a tények logikájával? Hartmann ki akarja zárni a kérdésből az alanyt, — ezzel az író szerint az idealista ism. elméletekkel szemben a realizmus szélső képviselője, s hiába éppen a realizmus merev sürgetése.

A két heteronom ismeretelmélet egyoldalúságaival szemben már most a maga feladatát így határozta meg a munka pozitív, kifejtő része: „*az ismeretnek nem egyes mozzanatait kell megragadni* (a lélektani vagy logikai, vagy metafizikai „mozzanatok“), „*hanem az ismeret benső meghatározottságát minden egyoldalúságtól menten, a maga teljes egységében, totális valóságában kell tekintetbe venni*“ (115). A program pompás, de, fájdalom, kivitele nem áll arányban az ígért „totalitással“. A kifogásolt egyoldalúságokat olyan álláspontokról lehetne megkorrigálni, „felemelni“ a Hegel gondolata szerint s ezzel „igazság-tartalmukat“ érvényesíteni, amely fölötté áll azoknak; az író azonban lényegileg ugyanazon a szinten áll, mint akiket megbírált; mintha túlhamar átengedte volna magát axiómája — csaknem dogmája bizonyosságában való hitének, hogy t. i. az ismeret elmélete akkor lesz — végre! — autonom tudomány, ha olyan szabaddá teszi ma-



gát a logikától, amilyen szabaddá tette Kant a lélektantól s a metafizikától, s nem gondolta végig, hogy ezek a sorok nem egyenlő értékűek és nem fordíthatók meg, vagyis, hogy mert a lelektan nem szólhat bele az érvény kérdésébe, nem következik, hogy a logika megrontja az ismeret elméletét, heteronommá sülyeszti, ha éppen az érvény kérdésében magának igényli a döntő szót. Ha Hartmann pl. az ismeret *elméletének* megszerkesztése előtt szételemezte volna az ismeret *tényét*, az első, amit meg kell vala állapítania, az, hogy az ismeret magyarázatán több tudomány osztozik, az érzékszervek szerepét kutatón kezdve addig, amelyek a jelentés befejeződésének szintén nyilvánvaló tényét igyekeznek átvilágítani, s amit természetesen az eredményből a létesítő tényezőkre visszakövetkeztető reduktív módszerrel lehet, csakugyan, felismerni: — s ha szabad összezavarni szerepeiket, éppoly kevésbé szabad elmetszeni a magyarázatot lehetségessé tevő idegszálat, amely mindeniknek szerepét a közös feladatban élte. Ez az idegszál pedig éppen a logikumnak, az ismeret lényeges, igazán „ismeretszerű“ mivoltának „jelenléte“ minden ismeretben, a legérzékibben is, a legelemibb „ismeretszerű“ elemben: a képzetben. „Mert hogy valami képzet van jelen, ez az öntudatnak olyan ténye, amely még Descartes univerzális kételyét is kiállotta“, mondja 146, s ezzel bizony az egyetlen bizonyos *tényre* — épít vagy legalább építhetne, csakhogy az író nem teszi szegeletkővé ezt az egyetlen bizonyos *tényt*. Ebből a centrális bizonyosságból azonban nem vezet más út tovább, mint az, amelyet Descartes maga még nem vetett föl, de Kant után ma már minden komoly történet-ismerőnek fel kell tudnia vetni, s amely azt kérdezi: hogy adja át az én a maga bizonyosságát annak, ami nem ő s mégis az övé, a másnak?

Erre a kérdésre felelt Kant s feleletének kulcs-szava a sokszor idézett, mégis sokszor elfelejtett felismerés: az én úgy adja át a maga bizonyosságát a másnak, hogy befejezi a *másról* alkotott tapasztalataiba a maga szellemi valóságát, úgy, hogy a más nem bírja másként, mint így, szellemi valósággá átfórtán, s magát viszont nem bírhatja másként, mint úgy, hogy szüntelenül tárgygyá formálja a más, a dolgok „ezer nemét“. A realizmus minden megindító küzködése az ismeret magyarázata körül megszűnik, mihelyt ráeszmél, hogy amely pillanatban az *ismeret* kérdésre fordul, többé nem a *dolgok* érdeklik, hanem éppen a róluk nyert s nyerhető ismeret, — ezzel végre megszűnhetné a transcendencia fogalmával űzött játék, meg az ideálizmus és realizmus versengése, mert értelmet kapna végre a Kant szintén sokszor idézett tétele, hogy a tapasztalat valóságának transcendentálisan ideális tényezők adják meg éppen — a valóságát, mert azok a tényezők az alany, a tapasztalatait megalkotó szellemiség magát kifejtő valóságának alkotó mozzanatai, ott vannak a *tárgyban*, melyet a *dologról* alkotott, mint annak már érzéki masszáját is átható jelentések s ezek szövedéke: mert már a tér és időbeli volta ilyen transcendentális tényező a tárgyban, — ilyen *apriori* tényező, mert a két kifejezés egyet jelent, s a logikum semmi egyéb, mint éppen ez az *apriori* alkotó mozzanata minden tapasztalatnak, vagyis tapasztalt s azért megismerhető s megérthető valóságnak, — s aki ki akarná küszöbölni a logikát az ismeret magyarázatából, a logi-



kumot akarná kiküszöbölni, vagyis — éppen azt, ami ismeretessé teszi. De ha erre ráeszmél, nem bántja tovább a transcendencia s az ítélet és képzet közti körmönfont viszonyokkal való búvészkedés, mert éppen eléggé lebilincseli a sokkal izgatóbb és — végre! — csakugyan pozitív és „ismeretszerű“ kérdés: miféle funkciókkal dolgozza át vagy dolgozza fel az alany a dolgokról jövő ingerek tömegét, — ez vinne valóban ismeretelméleti kategóriák ismeretéhez, s akkor bizonyosan nem erőltetné a szerző a ma csak végig nem gondolt előfeltételekből folyó tételét, hogy az eszen kívül az akaratnak is van „appercepciója“ — vagyis, hogy aki akarja, elfogadhat egy csomó „ismeretet“, amit az értelem — vagy éppen az ész? — nem fogadhat el annak, s a szerző azt hiszi, hogy ezzel a hitet „valóban ismeretet igazoló tényezővé“ emelte (160), pedig csak a metafizikai „ismeret“ kérdésességét akarta legalább szegény kérdőjellel ellátni, a „hitet“ ezzel csak zavarba lehet hozni, s a metafizikum sincs közelebb hozva vele. De viszont, kényszerűen ilyen „nem-ismeretszerű“ eredményre kell jutni, mint amilyen a képzetek „ismeretelméleti rangsorának“ itt adott értelmezése (161 és köv.), amíg az éssen kívül még valami más is ismer, — szinte azt mondaná az olvasó, hogy az egész körülményeskedés maga leplezi le magát, mikor a végén ideszimplifikálódik a dolog, hogy „végeredményben tehát a képzetek lehetnek egyszerűek, származottak és összetettek“ (169). Ez ugyanis teljes metabazis, más szintre lépés, de — legalább kihúzza az előbbi spekuláció méregfogát.

S ha az ismeret tényének annyi figyelmet szentel a szerző, mint most elméletének, talán tragikus ismeret-értékelése is megengedhető, mert nem okvetlenül tény az, amit annak vél, hogy t. i. minél adekváltabbnak szeretnők az ismeretet, annál kevésbé lehet megfelelnie a másik igénynek: a totalitásnak, s hogy a két „pólus“ közt kell hintáznia az ismeretnek. Ha egyszer az ismerés érvényességét nem valami transcendens minimumtól várja az ismeretelmélet, hanem az ismeretet létesítő apriori tényezők önmagát érvényesítő, vagyis kifejtő, megvalósító erejétől, akkor nem is fog két ilyen ellentétes pólus vélt ellentéte közt hánykódni; akkor arra épít, hogy a dolgok értelmét mindig jobban eléri a mindig teljesebb tapasztalat s ennek megfelelő értelmezése, mert a tapasztalatlan a dolgok rejlő jelentését fonja belé a tapasztaló alany a maga ismereti tárgyába, s felismeri benne, amit belevetített, s amint az egyes valóságokat mindig jobban megismeri, az adekvációval együtt a totalitást is mindig jobban eléri, egyiket éppen a másikkal segíti előre, mert a totalitás nem jelenthet egyebet, mint éppen a jelentések összefüggését, s ha valahol, itt áll s bizonyul mély axiómának a Hegel megállapítása: csak az egész az igaz: a mindig teljesebben *átlogizált* alogikus massza.

Mindezt azért mondtuk el, mert ennyi gondolkozási energia, amennyit a tanulmány tanúsít, érdemes arra, hogy meddő spekulációk helyett csakugyan „ismeretszerű“ ismeretekkel való pozitív munkában használtassék fel, ehhez pedig nézőpontjának elmélyítése kell, ahonnan az ismeret elméletének igazán gerincét tevő ismereti alkat tisztábban felismerhető, mint mostani sziatjéről.

Tankó Béla.



Úr és paraszt a magyar élet egységében. Szerkesztette Eckhardt Sándor. A Magyarságtudományi intézet kiadása. Budapest, 1941, 224 lap.

Birói elfogultságunk magyarázatául és mentiségére előre kell bocsanunk a következőket:

A magyar társadalom szokásos dichotomikus szemléletével (úr-paraszt; magas-mélykultúra; fent-lent és az ehhez tartozó fejlődéselképzeléssel szemben, már 1938-ban a magyar elit „népiességet” emeltük ki, mint legjellemzőbb szellemi vonását (Zur Entwicklungsgeschichte der Volkskunde in Ungarn, Ung. Jahrbücher XVIII., 126, 129, 142. l. stb.). Tiltakoztunk (Jog és „nép”, Társadalomtudomány 1939, 98 kk.) a nép fogalmának a parasztra és munkásra („qui ont les ongles bleus”) korlátozása ellen és míg ugyanekkor a magas kultúra égető kötelességének ismertük fel a népi „mélynek” legmesszebbmenő tekintetbevételét, éppen e folyóirat hasábjain (1939, 168 kk. — Sz. és É. Ktára, Új sor. 7.) határozottan tagadtuk egy olyan kísérlet jogosultságát, amely a valóságos fejlődést elhanyagolva avatta a népiesség paraszt-formáját mestersegesen is ideális mértékké és a nemzeti művelődés felépítésének, az erők legjobb és legintenzívebb felhasználásának meghatározójává. Ugyanígy kellő kritikában, illetve elutasításban részesítettük — nálunk talán (ahogy a tárgyalandó mű egyik szerzője állítja) valóban először — Hans Naumann felkapott „gesunkenes Kulturgut” elképzelését (az „Oberschicht” szellemi javainak az „Unterschicht”-be törvényszerűen történő lehanyaglásáról), kimutatva, hogy a népi kultúra, amelynek sokszor utolérhetetlen remekait a legnagyobbak is irigyelhetnék, nem merül ki szükségképp a passzív átvételben és az „elromlás” negatívumában, ellenkezőleg. lentől felfelé is vezet út, sőt a felső és alsó rétegek sokszor elválaszthatatlanul egymásban fekszenek s így őket minőségileg nem lehet úgy külön tartani, mintha az egyik volna a termékeny, teremtő és lényegileg az egész *populus* alkatát adó, a másik csak meddő és a nemzeti alkattal nem, vagy alig rendelkező réteg (l. A magyar néprajzkutatás feladatai, Ethnographia-Népélet, 1940. 295 k. 14. j.; majd Archivum Philologicum 1940, 224 kk.). Végre — 26 év előtt már — ugyanebben a tengelyben hirdettük, hogy a rétegdemarkációk hiányának megfelelően, a „mű-” és „népköltészet” különértéke meglehetősen alacsony. Költészet — ahogy már Goethe és Nietzsche is sejtették — csak egyféle van. A népi eredetű, de igazi alkotás éppúgy gyönyörködteti az úri, művelt osztályt is, amint ennek az osztálynak a mondott szempontból sikerültebb alkotásai a néphez is szólnak, annak mindennapi kenyerévé válhatnak, úgy, hogy az igazi költészet kritériumaként éppen ezt az általános biológiai értékét és visszhangkeltő ambícióját kell felismernünk (l. Néhány szó a népköltészet perében, Napkelet, 1920, 223 kk. és azóta különösen: Les origines du poète Homère, Revue des Études Homériques 1934. 14—54 ll.) Mindent összevéve tehát: az, amit költészetben, zenében, szokásban, kultúrában — nem egészen találóan — „népi(es)”-nek neveztek, csak az lehet, ami a Mindenkinék legközelebb húrjait tudja rezgésbe hozni; az a kifejezés- és hatásforma, amit egy közösségen esetleg az „egész” emberiségben belül,



a lehető legtöbben ismerhetnek fel a magok (hiányzó) része gyanánt adaptálandónak, illetőleg felveendőnek; minden tehát, ami főleg közvetlenül nemzeti vagy kivált ember-voltunkra appellált és így rádöbbenésüinktől — a beteljesedésnek érzéseivel — mint faji vagy biológiai érték és i. t. üdvözlötetett.

Ennyivel azonban talán már megsejtettük, miért fogadjuk mi kritikátlan örömmel és elismeréssel a címben írt, a Pázmány Egyetem Bölcsészeti Karának Magyarságtudományi Intézetétől kiadott előadássorozatot, amelyben (a szerkesztő szavai szerint) „valamennyi előadó megállapítja, hogy a magyar műveltség alsó és felső rétegei állandó körforgásban élnek; majd alulról érkezik a tápláló nedv, majd meg felülről a termékenyítő ösztönzés, sőt a két műveltség egységbe olvad, a magyar nemzeti műveltség nagy egységébe“. Nekünk — érthetően — csak jóleshet, ha akkor, amikor tudománytalan jelszavasság és idegencélú ágálás — könyvnyelmű felelőtlenséggel és káros gyakorlati konkvenciák levonásával — oly hosszú ideig hiába igyekeztek majd éppen a nemesi (történeti), majd a paraszti műveltségben pillantani meg nemzeti életünk alapját és jövőjének biztosítékát, végre most — a magyar közélet tragikus vitájának szolgálatában kiteljesedve, újjászületve és igazoltatva — valóban azokat a szerény, szakszerű gondolatokat láthatjuk viszont, amelyeket olyan régen vallunk már. Nekünk, ha valakinek, fentartás nélkül kellett magunkat egy előadássorozattal azonosítanunk, amelyben a tudományos szemléletnek a reális élet igényei szerint is legjobban hasznosítható szempontjait (igaza van a szerkesztőnek) elsősorban éppen Or-tutay Gyula (Népköltészet és műköltészet c.) dolgozata és ennek tágítandó és tágítható konkluziója —, hogy minden költői (alkotói) önkifejezés közköltészeti jellegre törekszik — szolgáltatta („Homerós, Dante, Shakespeare, Goethe, Arany éppúgy „köz”-költészetet alkottak a maguk gazdagabb s bonyolultabb módján, mint a népdal és népmese: az egész nagy, emberi közösség végső érzéseinek, gondolatainak kifejezését adták“: 178. k.); és amelyben Keresztury Dezső, Az új magyar népiesség c. előadása szintén csak „a félpaszty származású MórícZ Zsigmondtól Erdélyi Józsefen és Tamási Aronon át Illyés Gyuláig“ terjedő hosszú sorral tudta a tételét legjobban illusztrálni, amely szerint az igazán nagyinak minden téren a népi képzetjárást kell a legmagasabb réteg nivójával egyesíteni. Így még azon is csak örvendeni tudunk, amit természetesen találunk, hogy t. i. ez a kötet, már mint a témának szentelt külön kötet is, közös elgondolásainknak értelmét több ponton és részletben jobban és közelebről teregethette ki, mint ahogy azt a magunk mindig alkalmi és elméleti fejtegetései a dolog rendje szerint tehették: ebben a munkában mindenesetre könnyebben domborodhatott plasztikussá egy-egy olyan aspektus, amely nálunk szükségkép megmaradt potenciálisnak. Így például az, hogy az úgynevezett népköltészet, mint a költészetnek egy jellegzetes formája, — a csak-költészeti súlyegyen felbomlásával — bizonyos korokban szükségkép nőhet propagandisztikus öncéllá, hogy az ú. n. műköltészet alapján olyan költészet, amely (szemben a népnek jellegzetes szűkkörűségével) a tárgy, illetőleg a közösség körének tágítására észrevehetően tör, azaz általa egy



nevelő, fejlesztő, javasoló szándék áll az előtérbe (ez téveszti meg Naumannt), de csak az előtérbe áll, mert ez a szándék és erő a népköltészettől sem mondható idegennek (ezt hanyagolta el Naumann!) és i. t. Ezzel szemben viszont az is éppen ilyen természetes, hogy ebből az értékes gyűjteményből — ha másért nem, a külön szerzők esetleges tárgyválasztása, vagyis a nem-egységes és nem-módszeres tárgyalás hátránya, valamint az egyéni kidolgozások szabadságai miatt is — könnyen és sajnálatosan kimaradhatott akár például egy olyan módszertanilag alapvető és elengedhetetlen fogalomnak érdemleges tisztázása is, mint a „nép“ („népies“) fogalmáé, és i. t.

Különben: a kötet nyolc előadása közül a szorosabban politikai célkitűzést, szorosabban politikai (történeti) vonalvezetéssel a három első (Sinkovics István: Nemesség és parasztság Werbőczy előtt; Szabó István: Nemesség és parasztság Werbőczy után; Mendöl Tibor: Falu és város a magyar tájban) irányozza, míg szorosabban a szellemi célok felé az említetteken kívül — még három további előadás tör. Utóbbiak közül Viski Károlyéban (Népi és úri műveltség összefüggései a tárgyi néprajzban) legfeljebb az eklekticizmust, Bálint Sándoréban (Liturgia és néphit) a viszonylag szűk körre szorítkozást, Kodály Zoltánéban (Népzene és műzene) a lapidáris rövideget fájlnának, ha a keretek és a körülmények az ilyenféle hizelgő fájlnak is eleve már el nem vennék a jogosultságát.

*Marót Károly.*



## *Közelebbről megjelentek:*

- Vitéz Moór Gyula*: Philosophia perennis. Budapest, 1941.
- Földes-Pap Károly*: A megismerés tragikuma.  
Budapest—Szeged, 1941.
- Földes-Pap Károly*: Az autonóm ismeretelmélet fogalma.  
Budapest, 1941.
- Förster Aurél*: A filológia fogalma. Budapest, 1940.
- Veress Gábor*: Széchenyi közlekedéspolitikai működése.  
Budapest, 1941
- Balás P. Elemér, Heller Erik, Személyi Kálmán, Székely István,  
Túry Sándor*: A magyar jog fejlődése a Trianont követő húsz év  
alatt. Kolozsvár, 1941.
- Fichte*: Első és Második Bevezetés a Tudománytanba. — A Tudo-  
mánytan. — Fordította és bevezető tanulmánnyal ellátta :  
*Kopasz Gábor*. Debrecen, 1941.
- Földessy Gyula*: Az ismeretlen Ady. Debrecen, 1941.
- Gerlótei Jenő*: Verhaeren. Debrecen, 1941.
- Nagy József*: Középiskolánk a magyar nyelvvédelem szolgálatában.  
Kolozsvár, 1941.
- Szádeczky-Kardoss Samu*: Attelepítés és eltelepedés a görögök tör-  
ténelmében. Kolozsvár, 1941.
-