

## PEDAGÓGIA MINT KULTÚRFILOZÓFIA.

(Második közlemény.)

Eddig a tárgy alapján próbáltuk megközelíteni a kultúra lényegét. Cseréljük most meg a nézőpontunkat s induljunk ki a forma fogalmából, hogy ezáltal megérthessük az objektiváció tényét. Genetikus tekintetben a formának tudvalevőleg hármas eredete van: a lélekfogalom, az idea és a célfogalom. A léleknek köszöni a forma a maga dinamikus jelegét. A lélek mindenkor élet, mozgás, organikus erő, amely szüntelen változásokat idéz elő a létben, ezért *ἐνέργεια* a forma. Az ideából származik a forma általánossága és maradandósága, mert az idea, mint paradigma, mint típus, vagy mint logos egyaránt a változatlan és az egyetemes a változóval és az individuálissal szemben, ezért *εἶδος* a forma. Végül a célfogalom adja meg a forma ontológiai lezárttságát, amennyiben a cél, mint a mozgás immanens, előretevékeny principiuma egyfelől a mozgás határát jelenti, másfelől azonban határa annak a potenciális adottságnak is, amelyben a megvalósulás folyamata végbemegy, ezért *ἐντελέχεια* a forma. Ez a hármas hazából eredő jelentés mindamellett egységes funkcióban fejeződik ki a formában, mely épp ezért válik oly hajlékonyá s képes behálózni a lét és a gondolkodás egész birodalmát; ezért *οὐσία* a forma, vagyis szubsztancia és esszencia egyaránt, ami más szóval úgy is kifejezhető, hogy a létező csak annyiban létező, amennyiben a fogalmiságban részesedik s viszont a fogalmiság is csak úgy érvényesülhet, ha a létezőben tevékeny alakítóerőként lép fel. Ha manap a formaprincipiummal annyi visszaélés történik, az elsősorban annak tulajdonítható, hogy az aristotelesi koncepciónak ezt a hármas jelentését nem őrizték meg tisztán, hanem majd az egyiket, majd a másikat hanyagolják el. S ez a vád illetheti általában a szellemtörténeti irányt is, amely előszeretettel dolgozik Goethe ősfenomenjével, a formának ezzel a szinonimájával — amelyből azonban kéznél fekvő okokból soha sem lesz a maga fogalmi tisztaságában kielemezhető a forma hármas természete, — s legfeljebb Goethe organikus természetszemléletén keresztül talál rá Aristotelesre, ahelyett, hogy itt is megfélelőbb történeti utat járná.

Nincs helye ezúttal annak, hogy a forma elméletét kifejtsük, csupán arra a metafizikai alapra utalunk rá, amelyből a kultúrfilozófiai vizsgálódásnak ki kell indulnia. Ami bennünk ebben az összefüggésben érdekelhet, az abban a problémában fejeződik ki, hogy mikép jut el a forma a tárgyhoz? s mikép válhat valamely tárgy egy forma tárgyává? Ennek a kérdésnek természetesen egy ismeretelméleti s egy metafizikai oldala, amelynek megoldása szintén a részletes kultúrfilozófiai tárgyalás körébe tartozik. Ehelyütt csak két általános jellegű

tételt állítunk fel, anélkül, hogy ezúttal az igazolására is vállalkoznánk. E két tétel a következőképp volna formulázható:

1. minden forma funkciója a tárgyakra nézve konstitutív jelentőségű;

2. minden forma funkciója a tárgyakra nézve konstruktív jelentőségű.

Szemponctunkból főként a második tétel jöhet figyelembe. A forma, mint a létezés öntevékeny principiuma, a maga sajátos lényegének kifejtése közben szabadon válogat a lehetséges tárgyak között, hatást fejt ki rájuk és ezáltal változásoknak veti őket alá, eltéríti őket eredeti rendeltetésük útjából és oda helyezi őket, ahová a forma kibontakozásának törvényszerűsége megköveteli. Úgy is mondhatjuk ezt: az egész bennünket környező tárgyi világ a legkülönbözőbb formálásoknak lehet a matériája, ahol a forma, a maga mindenkori megkülönböztető lényegének megfelelően teszi magáévá a matériát, vagy helyesebben: fejleszti ki magát a matériában. Ezért a formában, mint mikrokoszmokban az egész mindenség tartalma érvényesül, de mindenkor a formák teleológikus tevékenységének megfelelően, „formáltan“, tér- és időbeli rendben, nem pedig lezárt és időtlen tárgyi fennállásában. A formák tehát az egész mindenséget behálózzák; egy matematikai tételnek épp úgy megvan a maga formája és matériája, mint a léleknek, amely magát ebben a tételben objektíválja s minden forma ismét relatív matériája lehet hatalmasabb, átfogóbb formáknak.<sup>30</sup> A világ keretei a formák hierarchikus rendje szerint tágulnak és épp ezáltal bővül és gazdagodik szüntelenül a valóság s fakad mindig új világ a régi helyén.

Minden forma tehát megvalósulásával világot objektívál, vagyis oly összefüggést tár fel, amely existenciájában szembenáll azzal a tevékenységgel, amely kiérlette. A formának ezt a telítettségét, lényegének ezt a teljes megvalósultságát nevezem objektív szellemnek.<sup>3</sup> Az objektív szellem ilyen módon mindig a lélek prolongációja s ennyiben a reális létezés tagjaként tekinthető. Mindamellett nem lélek, hanem emancipálódott tőle. Az objektív szellem léte nem a forma léte többé, hanem a teljesült formáé: ezért objektív szellem. Ha szem előtt tartjuk a forma fentebb érintett hármias határozmányát, az aktivitást, az idealitást (= mintaszerezés, egyetemességet, jelentésösszefüggést) és a teleológikus lezártaságot, úgy azt mondhatjuk: a teljesült formában, mint objektív szellemen a forma aktivitása a célhoz elérve megnyugszik, hogy feltárhassa a jelentésösszefüggést, amely egyszersmind egyetemes és paradigmaticus is. S ebből kettős következményt vonhatunk le. Az egyik az, hogy az objektív szellem éppen idealitásánál fogva tulajdonképpen preformálja a valóságot. Ha az objektív szellem a forma kibontakozásának célja, úgy ez a cél immanens törvényszerűséggel fej-

leszti ki a forma tevékenységét, tehát már eleve nem mozdulatlan, hanem a formában hat s a forma ontológiai teljességében csupán önmagánál van. De ezen az immanens és egyirányú tevékenységen felül van az objektív szellemnek még egy másik tevékenysége is. Mint a forma ontológiai teljessége, az objektív szellem ugyanis sajátos entitás, amely a létező valóságba beleszővődve új hatásoknak kiindulópontja. Ha tehát a forma tevékenysége az aktualizáció pillanatában feltétlenül véget ér is, ez a megnyugvás távolról sem tartós és befejezett, mert ugyanakkor az objektív szellemen új tevékenységcentrum lép fel, amely újból reális hatásokat fejt ki, újból változásokat idéz elő. Vagy más szóval: a forma a maga ontológiai teljességéhez érve, nem mint forma él és hat tovább, hanem mint objektív szellem. S ha a forma hatása az organikus kibontakozásé, úgy az objektív szellemé viszont a szembenálló tárgyé, vagyis *felelősségteljes* és *strukturális*. Itt érünk ahhoz a ponthoz, ahol az objektum irányából végzett vizsgálódásunk eredményét a formáéval összekapcsolhatjuk. Azt mondhatjuk tehát: ami az individuális, vagy az emberközi képződményeknél a tárgy oldaláról tekintve felelősség, vagy struktúra, az a forma felől nézve objektív szellem. Kétségtelen, hogy az a jelentésösszefüggés, amelyet valamely objektív produktum feltár, önmagában, mint jelentés, soha sem lehet reális hatásforrás, mert a tárgyi szubsztenciának egész külön csoportjába tartozik, amelynek épp az a jellemzője, hogy nem hatást fejt ki, hanem időtlenül érvényes; mihelyt azonban ez a jelentésösszefüggés mint struktúra, vagy mint felelősség jelenik meg, úgy benne az objektív szellem hatóerővé válik, mely belefolyik a valóságba. A struktúra s a felelősség elnevezés épp azért alkalmas, mert a jelentésösszefüggést mint létnyilvánulatot jelöli meg.

Ezzel azonban már azt a problémát érintjük, melyre, mielőtt fejtegetésünk eredményét levonjuk, még röviden ki kell térnünk s amely szempontunkból így állítható fel: mi a viszony a forma, illetőleg az objektív szellem és az érték között? Az érték fogalma általában négy értelemben használatos: mint objektum, mint predikátum, mint norma és mint kategória. Maga az értékelmélet kizárólag az érték kategórikus fogalmával dolgozik s ennek értelmében a teljes heterogeneitáson kívül más viszony a forma és az érték közt sohasem állapítható meg. Az érték nem létezik, hanem jelent, tehát voltaképpen meg sem „valósulhat”, mert ebben az esetben már nem volna érték többé, hanem reális létező, amely egészen más kategóriát képvisel. Az axiológia ezért mindvégig ki fog tartani amellett, hogy az érték és a forma egymásra vissza nem vezethető, sőt egymásra nem is vonatkoztatható. Itt tehát az érték „hatásáról” beszélni valóban képtelenség volna. Egészen más a helyzet azonban a praktika álláspontjáról, amikor az értéket normatív jelentésében tekintjük. Minden léttevékenység ugyanis valamilyen cél érdekében kifejtett tevé-

kenység. A forma, mint e tevékenység hordozója, éppen ebben a célban éri el a maga ontológiai teljességét, amely, mint láttuk, mindig bizonyos értelmes összefüggés, jelentés, „érték“ kifejezője. Más szóval: ha minden létezőnek az ontológiai totalitás elérése a célja, akkor ezzel azt fejezzük ki, hogy minden létező célja az a jelentés, vagy érték, amelynek ez a totalitás megfelel. A forma és az érték tehát a cél fogalmával hozható kapcsolatba egymással s ebben az értelemben az érték valóban aktív tényezővé lesz, mert mint ontológiailag előrevetett cél, mint a forma apriorija szabályozza a valóságot. Minden forma, mint valóság egy apriorikus jelentéssz összefüggést rejt a méhében, amely még nem valóság, hanem több, mint valóság, mert valami még megvalósítandó. Az érték tehát úgyszólván felkényszeríti a létezőt a puszta-létezés szférájából a több-mint-létező hazájába, amit úgy is mondhatunk, hogy a létezőnek előbb jelentéssel kell lényegessé válnia, hogy valóban létezővé váljék. Az értéknek ez a követelő fellépése a valósággal szemben az, amit Spranger normatív szellemnek nevez<sup>32</sup> s ez az aktív követelés szerinte kettős irányban kapcsolja magához a valóságot: mint értékrealizáció és mint értékaktualizáció. Spranger ezt a normatív szellemet megkülönbözteti az objektív szellemtől, amelyben tisztán az előbbinek időbeli (történeti) realizációját látja. Az objektív szellemnek a formából való leszármaztatása alapján azonban megfelelőbb lesz, ha az érték normatív tevékenységét magában az objektív szellemben tételezzük, az értéket tiszta kategóriális jelentésében ellenben az axiológiai vizsgálódás számára tartjuk fenn. Az objektív szellem soha sem igazolható a normatív szellemből, hanem csakis az értékek független rendszeréből. Az objektív szellem akkor is normatív hatást fejt ki a valóságban, ha a benne nyilvánuló értékösszefüggés téves, vagy tökéletlen; vannak relatív értékű etikai kódexek, vagy jogrendszerek, fogyatékos műalkotások, elhibázott állami alakulások is, amelyek objektív szellemükben mindamellet normatív módon hatnak. Ez a hatás megmagyarázhatatlan volna, ha a normatív „szellemet“ az abszolút értékek rendszerével azonosítanók. Az abszolút értékek kétségkívül felismerhetők, ezzel a felismeréssel azonban máris a létbe építünk, különböző rendszerbefoglalásokkal, vagy rendszerben-megvalósításokkal „produkálunk“ és ezek az objektív produktumok fejtenek ki normatív hatást, de nem maguk az abszolút értékek. Ez a megállapításunk még korántsem jelenti a norma elrelatíválását, hanem csupán azt, hogy a norma nem meríti ki az érték teljes jelentését s ezáltal távol maradunk attól, hogy a történetet kiküszöböljük a valóságból. A kultúra alakváltozása, képződményeinek folytonos újraszövedése egyáltalán csak akkor magyarázható, ha az objektív szellemet tekintjük normáló aktív tényezőnek. Ha ellenben a normatív szellemet az abszolút értékrendszerrel azonosítjuk, úgy az utóbbit olyan entitássá tesszük, amely nemcsak, hogy nem magyarázza meg a létezés változásait, de végül egészen elmerül

a létezés sodrában. Ha nem csalódom, a relativizmus inkább erről az oldalról fenyeket. Mindenesetre a vizsgálódásnak az abszolút szellem irányában is folytatódnia kell, ami nyilván a kultúrfilozófia teológiai kiépítését jelentené. Ennek közelebbi tárgyalásába azonban a jelen összefüggésben nem kívánunk belemenni.<sup>33</sup>

Azt mondtuk: az objektív szellem jelentésösszefüggése felelősségben, vagy struktúrában szövődik bele a valóság kölcsönhatásába. Ezt most azzal egészíthetjük ki, hogy ez a belekapcsolódás: normatív értékhatás. Mindamellet ez a hatás másként érvényesül a felelősségben és másként a struktúrában. S itt látszik igazoltnak e két fogalom megkülönböztetése. Az objektív szellem struktúrális hatása ugyanis csak a magukban zárt, a létrehozó lelkeségen kívül elhelyezkedett képződményekből állapítható meg. Ezért csak a struktúrában érezzük a normatív értékhatást valóban lenyűgöző hatalomnak, amely úgyszólván-kívülről, valaminő befejezettségéből formál bennünket s amely elől kitérni lehetetlen. A felelősség objektív szelleme ezzel szemben mindig csak az eleven formán belül helyezkedik el, ezért csak a formában képes hatni. A felelősség hatása tehát organikus, nincs önálló hatásmódja, mert a normatív értékhatás benne szüntelen az intencionalitást idézi, ezért soha sem hat a befejezettségéből, hanem mindig csak a fejlődésből. Vagy talán kevésbé elvontan: egy tett, vagy valakinek a műveltsége soha sem hat ránk úgy, mint egy műalkotás, vagy mint egy tudományos rendszer struktúrája, hanem csak, mint annak az illetőnek a sajátos formája. Ezért voltaképp soha sem lezárt, hanem benne áll a forma fejlődésében s ennek teljes megnyilvánulásával a hatása is megszűnik. Luther szembehelyezkedése a római egyházzal kétségkívül az újkori történet egyik legnagyobb hatású tette volt. Ez a szembehelyezkedés, a maga felelősségében, tehát mint objektív szellem, csak Luther egyéni létén keresztül hathatott s ha ez a lét nem kereste volna a maga objektivációját egyúttal írásban, vallási dogmaalkotásban és hatalmi szervezésben — tehát struktúrában —, úgy hatása a halálával szükségképen meg is szűnt volna s akkor ma nem beszélhetnénk a protestantizmusról, mint kultúrtényezőről, hanem pusztán a történelemből értesülnénk erről a tettről, mint tovatűnő és elszigetelt jelenségről. S épp úgy mondhatnók, hogy Goethe műveltsége is a maga objektív szellemében csupán mint a goethei létnek sajátos formája hatott a kortársakra s ebben a formában soha sem zárult le végleg, hanem mindig fejlődött, mindig gazdagabb totalításban nyilvánult. A forma megnyilvánulásának megszűntével azonban hatása is véget ért és későbbi nemzedékekre Goethe már nem műveltségének objektív szellemével hat, hanem egyedül műalkotásainak struktúráival, amelyekben műveltsége is — a formán keresztül — objektiválódott.

Fejtegetésünk eredményeként azt mondhatjuk tehát: a kultúrfilozófia sajátos tárgya az objektív szellem, és feladata azoknak a struktúráknak és felelőségeknek vizsgálata, amelyekben az objektív szellem nyilvánul. A kultúrfilozófia ilyenformán alkalmazott metafizikának minősíthető és a történetfilozófiától, amely lényegében szintén alkalmazott metafizika, abban különbözik, hogy míg emez az objektív szellemet fejlődésében, történeti alakulásában követi s ennek a fejlődésnek mibenlétére, megismerhetőségére és végső értelmére próbál rájönni, addig az előbbi tisztán struktúrájában és felelőségében veszi vizsgálat alá, vagyis belső, törvényszerű összefüggését keresi fel. Vagy egy Diltheytől kölcsönzött hasonlattal: míg a történetfilozófia az objektív szellemet hosszmetsetben tekinti, addig a kultúrfilozófia keresztmetsetben írja le, tehát ha az előbbi inkább a fejlődés ritmusára fülel, akkor az utóbbi ennek típusait mutatja ki. S ebből már könnyű következtetni magának a kultúrfilozófiának felosztására. Minthogy az objektív szellemnek kettős megnyilvánulási módja a felelőség és a struktúra, azért a kultúrfilozófia, mint az objektív szellem tudománya nyilván két nagy fejezetre fog tagozódni, amely közül az egyik a struktúrákkal, a másik a felelőségekkel foglalkozik. A kultúrfilozófia sarkalatos problémája azonban voltaképpen abban rejlik, hogy miképpen kerül viszonyba egymással az objektív szellemnek ez a két tartománya. S itt arra a megállapításra kell emlékeztetnünk, amelyet a struktúra jellemzése alkalmából tettünk. Ott mondtuk, hogy a struktúráknak saját, immanens dinamikájuk van s utóbb hozzáfűztük, hogy ez a mozgás épp abban különbözik a felelőségétől, hogy míg ez a formán belül megy végbe, addig a struktúráé úgyszólván egy kívülálló hatalomnak jelentőségeltjes hatáskifejtése. Forma és struktúra épp abban különböznek egymástól, hogy a formák mindenkor organikusan fejlődnek, a struktúrák ellenben dialektikusan mozognak.<sup>31</sup> Ezért a kultúrfilozófia első része ennek a dialektikának a mibenlétét és általános törvényszerűségét lesz hivatva felderíteni. Minthogy azonban ez a dialektikus mozgás a struktúráknak különböző típusait hozza létre, azért a kultúrfilozófia legközelebbi feladata abban fog állani, hogy ezekben a típusokban és a típusokban felmerülő részletstruktúrákban a dialektika általános törvényszerűségének jelenlétére rámutasson. Egyház, állam, jog, erkölcs, tudomány, művészet, gazdaság és technika ilyen típusai a struktúráknak, amelyekben a dialektika egyértelmű törvényszerűsége úgyszólván részekre bontottan érvényesül. Mindamelltt a dialektikus mozgás itt sem állapodik meg végleg. Mondtuk, hogy a kultúra éppen ezeknek a struktúráknak, illetve struktúra-típusoknak átfogó rendje, összefüggő egésze. A kultúrfilozófia dialektikus részének harmadik feladata tehát az lesz, hogy a különböző struktúratípusok vonatkozásteljes egységét, lezárható totalitását keresse fel. Ennek a lezárási

kísérletnek viszont ismét három módja lehetséges. Az egyik az, ha a kultúrában a különböző struktúrátípusok arányos és harmónikus összefüggése mutatható ki (zárt kultúrák). A második lehetőség akkor merül fel, ha a kultúra egységében valamelyik struktúrátípus előtérben áll, esetleg túlteng és elhatalmasodik a többiek felett. Ilyenkor beszélünk tipikusan vallási, művészi, tudományos, vagy technikai kultúrákról. Végül a harmadik eset akkor áll elő, ha a különböző struktúrátípusok közt olyfokú diszkrépancia mutatkozik, amely a lezárást nem engedi meg. Ezek az egységtelen, vagy átmeneti kultúrák, illetve kultúrkorszakok. A kortársak a jelen kultúrájában rendszerint ilyen diszkrépanciát vélnek látni, ami könnyen érthető, mert a jelenben a dialektika még folyamatban van s így a szemlélő a kapcsolatok kialakulását kevésbé veheti észre. Rousseau, Nietzsche vagy Spengler kultúrkritikája éppen ebben leli magyarázatát, hogy ők a dialektikának egy puszta mozzanatát kizárólagosítják; azonban már néhány évtized múltán az ilyen diszkrépanciának vélt kultúrák rendszerint tipikus kultúráknak bizonyulnak.

A kultúrfilozófia első részének, amely a struktúrák dialektikájával foglalkozik, eszerint tehát három problémára kell válaszolnia: 1. mi a kultúra lényege; 2. minő típusai lehetnek a kultúrának és 3. hogyan lehetséges a kultúra egysége.

Ezzel azonban még csak a struktúrák immanens dialektikáját követjük nyomon, azt ellenben még nem tudjuk, hogy miképp alakulnak ki maguk a struktúrák? Vagy más szóval: a kultúrfilozófia dialektikus része csupán a kultúra szerkezetét és felépítését vizsgálja, de nem ad felvilágosítást arra nézve, hogy hogyan lehetséges a kultúra, mi az előfeltétele a kultúra fellépésének? S itt válik végre lehetővé, hogy a pedagógia helyét a kultúrfilozófián belül kijelölhessük. A struktúrák dialektikus mozgása ugyanis mindenkor a formákon keresztül veszi az útját; a forma a közvetítő, a médium, amely a struktúrák objektív szellemét felfogja és megőrzi, hogy azután organikus kibontakozása folyamán új objektivitással érlelje és ezáltal továbbfokozza. S ez az új objektivitás éppen a felelős összefüggésekben alakul ki. Úgy is mondhatjuk ezt; a struktúrák objektív szelleme a formára hat s e hatások következményeképpen a formán belül felelős produktumokat vált ki, hogy azután ezeknek a televényében fejlessze tovább a kultúra strukturális összefüggéseit. Struktúra és felelőség tehát úgy kerül viszonyba egymással, hogy a struktúra dialektikus mozgása a forma organikus fejlődését előbb felelős összefüggéssé rendezi, mert csak ezen a kerülőúton át folytathatja önmagát s emelheti a valóságot is mindig teljesebb struktúrák felé. Ennek a kerülőútnak mélyebb értelme pedig abban rejlik, hogy a felelős összefüggéseken át kapcsolódik bele a lélek a kultúrába, tehát ezáltal gazdagodhat a kultúra az individuálissal. S ennek az organikus belekapcsolódási folyamatnak a mibenlétét és általános törvény-

szerűségét vizsgálja éppen a kultúrfilozófia második része. A belekapcsolódásnak ez a folyamata azonban itt is a felelős összefüggéseknek különböző típusaiban teljesedik, aszerint, hogy minő struktúrák fejtenek ki hatást a lélekre. Vallás, megismerés, tett, készség, munka és társas magatartás ilyen felelős összefüggések, amelyeknek objektív szelleme a formán belül alakul ki s a kultúrfilozófia eme második részének további feladata ezért itt is abban fog állani, hogy az organikus kialakulás általános törvényszerűségének érvényesülését a felelős összefüggések különböző típusaiban kimutassa. Úgy is mondhatjuk ezt, hogy a struktúrák dialektikus hatása a formában legelőbb mint sokoldalúság nyilvánul meg s az organikus fejlődés törvényszerűsége itt is megköveteli, hogy ez a sokoldalúság egységgé rendeződjék, s a felelős összefüggéseknek ezt az átfogó és vonatkozásteljes egységét, totalitását, amennyiben a formán belül jut kifejezésre, nevezzük éppen műveltségnek.<sup>35</sup> A harmadik lépés eszerint tehát ebben a problémakörben is az előzőéhez lesz hasonló; mint ahogy a dialektikus részben a struktúrák egységét kereste fel a kultúrában, úgy itt a felelősségek egységét fogja felkeresni a műveltségben. S ennek ugyancsak itt is három módja lehetséges. Ha a műveltség egységében a különböző felelősségtípusok összefüggése arányos és harmónikus, akkor általános műveltségről beszélünk. Ha ezzel szemben valamelyik felelősségtípus önálló fejlődésnek indul úgy, hogy ezáltal a többiek visszaszorulnak s jelenlétük legfeljebb távoli vonatkozásban érezhető, tehát ha a sokoldalú egység helyett egyoldalú egység létesül, akkor ezt szakműveltségnek, vagy hivatásos műveltségnek minősítjük. Végül a harmadik eset itt is akkor áll elő, ha a felelősségtípusok összefüggése egyenetlen, ingatag, vagy konfliktusterhes. Amennyiben itt műveltségről, mint objektív szellemről egyáltalán még szó lehet, úgy azt fellépésében dilettantizmusnak fogjuk nevezni, amely lehet épp úgy a felelős összefüggésekkel szemben való forradalmi magatartás eredménye, mint a forma sajátos kapacitása következtében a megvalósulás egyedül lehetséges útja. Mindamellett meg kell jegyezni, hogy ha a dilettantizmus valaminő szakműveltséggé kifejlődhet is (amire Rousseau esete példa), általános műveltséggé azonban soha sem válik. Ezzel szemben utóbbi időben mindjobban kezd érvényre jutni az a felfogás, hogy az általános műveltség útja is csak a tipikus műveltségen keresztül vezethet.<sup>36</sup>

Összefoglalva azt mondhatjuk tehát, hogy a kultúrfilozófia második része, amely a felelős összefüggések organikus kifejlődésével foglalkozik, vizsgálódásait szintén három probléma körül fogja csoportosítani: 1. mi a műveltség lényege, 2. minő típusai vannak a műveltségnek és 3. hogyan lehetséges a műveltség egysége. Ennek a hármas problémának részletes kifejtése és összefüggő megoldása eredményezi majd a műveltség rendszerét, amivel szemben a kultúrfilozófia dialektikus



részének problematikája a maga kiépítésében a kultúra rendszerére fog vezetni. Ez a két rendszer összefüggésében feltételezi egymást s ezért csak egymással összefüggésben fejthető ki. Műveltség nincs kultúra nélkül s viszont a kultúra is csak a műveltség alapján teljesülhet: mindkettő kölcsönösen közvetíti egymást. A műveltség rendszere így voltaképpen a kultúrának a formára átszarmaztatott rendszerét jelenti s ha a műveltség a kultúrának tartozik azzal, hogy ez a forma individuális hozományát nem hagyja hatástalanul, hanem felveszi magába, úgy viszont a műveltségnek köszönhető, hogy az elmúlt generációk formái a jövő nemzedékek számára még leolvashatókká, „érthetőkké“ válnak. Ha a kultúrának ez az átszarmaztatása a műveltségben nem állana fenn, úgy a formák immanens dinamikája talán olyan sebes lendületet mutatna fel, hogy minden generációnak nemcsak újból kellene kezdenie az objektiváció művét, de egészen értelmetlenül állana a régi-vel szemben. Új oldalról értjük meg ezzel egyszersmind a felelősség és a struktúra lényegét is. A műveltség mindig és mindenütt köt, mert felelősség, amely leszámolást követel az egész multtal; a kultúra ellenben hajtóerő, mert struktúra, amely normatív értékhatásával mindig fokozást kíván és a jövőbe nyúlik.

A kultúra és a műveltség e szoros kapcsolatából szükségképpen következik, hogy a kultúra átszarmaztatása a műveltségben a forma létének egész tartamára kiterjed. Vagy más szóval: a műveltség sehol sem zárható le, hanem a formával együtt eleven és benne növekedik. Mindamellett minden forma elérkezik fejlődése folyamán abba a stádiumba, amelytől fogva sajátos individuális szölamait a kultúra dialektikus mozgásába is valaminő módon bele kell szőnie s az ezt megelőző korszak éppen az erre való előkészületnek a korszaka. Attól a pillanattól kezdve ugyanis, amikor a lélek, formájának megvalósításával a kultúra strukturális összefüggéseinek kialakításához tevékenyen hozzájárul, műveltség és kultúra állandó kölcsönhatásban állanak egymással. Ezt megelőzőleg azonban általában csak a kultúra hat és a műveltség alakul. Amikor tehát műveltségről beszélünk, akkor a formának azt a fejlődési korszakát tartjuk kiváltképpen szem előtt, amelyben még nem kapcsolódik bele a kultúrába, hanem előkészül rá s így a kultúrfilozófiának ez a második része, amely a műveltség elméletével foglalkozik, joggal nevezhető a kultúra elméletét tárgyaló dialektikus résszel szemben pedagógiai résznek.<sup>37</sup>

A pedagógia ezek után nem tekinthető tehát egy vagy több tudomány speciális alkalmazásának (mint az orvostudomány vagy a politika), de nem is autonóm tudomány (mint pl. a matematika vagy a biológia), hanem egyik része a kultúrfilozófiának s ennyiben része magának az egész filozófiának. Ezzel azonban megszűnik egyúttal a pedagógia alap- és segédtudományai körül folyó vita is, vagy helyesebben: azok a

problémák, amelyek eddig szükségessé tették ily alap- vagy segédtudományok felvételét, most átfogóbb összefüggésből, logikai szükségképséggel nyerik megoldásukat. A pedagógia mint tudomány filozófia, kultúrfilozófia, amelynek sajátos tárgya az objektív szellemnek az a tartománya, amelyet műveltségnek nevezünk s feladata annak a törvényszerűségnek a megállapítása, amely szerint a strukturális összefüggések a lélekben felelős összefüggéseket, vagyis a kultúra műveltséget vált ki. Azt a tevékenységet pedig, amely ezt a kiváltást tudatosan előidézi és rendezzi, nevezzük nevelésnek, vagy tágabb értelemben (kétoldalú tevékenységről lévén szó) művelődésnek.

### III.

Ha ezekután azt a kérdést vetjük fel, hogy a pedagógia hagyományos problematikája a kultúrfilozófia keretében mikép helyeződik el, úgy a felelős összefüggések jellemző intencionális kapcsolatát fel kell bontanunk a tárgyra és a tevékenységre. Nevezük a tárgyi oldalt műveltségnek, a tevékenységét művelődésnek. Ebből a szempontból a műveltség előbb említett hármas problémájának kettétagolása alapján a pedagógia a következő hat fejezetre fog tagozódni:<sup>33</sup>

1. A műveltség mibenlétének a problémája a tárgyi oldalról vizsgálva egyértelmű a műveltség céljának problémájával. Ez a cél a műveltség lényegéből folyólag abban áll, hogy a kultúra strukturáinak normatív értékhatása alapján a lélekben felelős összefüggések létesüljenek s ezáltal a kultúra dinamikájának folytonossága biztosítva legyen. A célkitűzés ily módon áthelyeződik a szubjektumból az objektumba, amennyiben az egyéni sajátosságokon belül felelős produktumok kiváltását követeli. Ezzel szemben, ha a műveltség mibenlétét a tevékenység szempontjából tekintjük, úgy a művelődés személyisége kerül a vizsgálódás középpontjába. Ez egyfelől jelenti a gyermeki lélek megismerését (gyermekpszichológia), másfelől pedig a nevelői hatások ismeretét (pedagógiai Eros tana).

2. A műveltség második alapkérdése, mint láttuk, a műveltség típusainak a problémájában áll. A tárgy oldaláról tekintve, ez a probléma a műveltségi javak elméletére vezet. Tehát: melyek azok a strukturái a kultúrának, amelyeknek normatív értékhatása a műveltség célja érdekében elengedhetetlenül szükséges s minő felelőségek alakulnak ki a lélekben e hatások nyomán? Ezért közelebbről ez a probléma két részre fog tagozódni. Az első s talán az egész pedagógiának legnehezebb kérdése a művelődési javak sorrendjét igyekszik megállapítani. Aszerint ugyanis, hogy e rendezésnek a kiindulópontja a szülőföld szűkebb kulturális környezete, az egész nemzeti kultúra, vagy pedig a kultúrközösségben élő nemzetek átfogóbb egysége: a műveltségi javak értékskálája

is változást fog feltüntetni. Kétségtelen ugyan, hogy a műveltségi javaknak van bizonyos meghatározott kánona, amely mindig és mindenütt ugyanaz marad; meggyőződésem szerint ebben az első helyet foglalják el a vallási javak; ezt, mint teljesen egyenrangúak, követik a tudományos, az erkölcsi és az esztétikai javak s végül zárják a sort a gazdaságiak és technikaiak. Ezen a kánonon belül azonban (amely egyébként nem a kultúrfilozófiából, hanem csakis a tiszta értékelméletből igazolható), a részletstruktúrák kiszemelése és értékük szerinti elrendezése mindig nyílt kérdés fog maradni. Ebből azután önként folyik a műveltségi javak elméletének másik problémája, t. i. a műveltség egyes oldalainak, vagy ágainak vizsgálata. A vallási, az értelmi, az erkölcsi, az esztétikai nevelés sajátos problémái itt nyerik részletes kifejtésüket.

Ezzel szemben, ha a műveltség típusait a tevékenység szempontjából vesszük vizsgálat alá, úgy a művelődés mód-szereinek problémájához jutunk el. A módszer fogalmát ehelyütt egyfelől a műveltségi javak jelentéstartalma határozza meg, másfelől pedig az egyéni elsajátításnak általános pszichológiai folyamata. Ezért a módszer elmélete a művelődési anyagnak olyan elrendezését fogja teljesíteni, amely a lelki fejlődés egyes szakaszaihoz mért s a közvetítő ráhatásoknak olyan eljárás módjait fogja megállapítani, amelyek törvényszerű lefolyásuk alapján a lélekben felelős produktumok létrejöttét kellőképen biztosítják.

3. Végül a műveltség harmadik alapproblémája a műveltség egysége volt. Az egység mindenkor a részek, vagy tagok elrendezettségének olyan összefüggését jelenti, amelynél minden egyes rész (vagy tag) az egészből nyeri a maga jelentőségét. Ezért a tárgyi oldal felől tekintve a műveltség egységének problémája a műveltség eszményének problémájával lesz azonos, mert az egység mindenkor eszmény, amely csak fogalmilag közelíthető meg. Mikép lehetséges azonban a műveltségnek ez az egysége, vagy más szóval: milyen eszményei lehetnek a műveltségnek? Két problémára nyílik ezzel kilátás. Az egyik abban áll, hogy a műveltség általános, vagy pedig szakműveltség legyen-e, tehát az átszármaztatás úgy történjék-e, hogy az egyén bizonyos tipikus struktúrán ismerje fel az egyetemet, úgy, amint Jarno a Meister Vilmosban mondja: „ha valamit tesz, úgy mindent tesz, vagy kevésbé paradoxszerűen: abban, amit tesz, a példáját (Gleichnis) látja mindannak, amit helyesen kell tenni“, — vagy pedig az összes struktúrákon végzett kiválogatás alapján, amely a legjellemzőbb és legtisztább példákat szemelné ki, hogy ezeken ismerje meg és tegye magáévá az egész kultúrát?

S ezzel szorosan összefügg a másik sokat vitatott probléma is, hogy a műveltség vajjon formális, vagy materiális legyen-e? Kétségtelen, hogy a műveltség fogalma a múltban és ma is bizonyos mértékben a formalizmust zárja magába. Nem az

ismereteknek meghatározott köre tesz művelté, hanem az alkalmazkodás képessége, az összes erők használatának biztosága. Ezzel szemben viszont tagadhatatlan, hogy éppen azokban a kultúrákban, illetve kultúrkorszakokban, amelyek legközelebb jutottak a zártságához, mutatkozik leginkább a hajlam az enciklopédikus műveltség iránt. Ennek a sajátosság jelenségnek kultúrfilozófiai magyarázatát talán abban kell keresni, hogy igazi enciklopédikus műveltség csak ott lehetséges, ahol a formák dinamikája lassúbb, kimertebb, nem lázas és erőltetett, ahol tehát az átszármasztás is tartalmi körben kitágulhat. Ezért volt a középkor enciklopédikus műveltsége valóban harmónikus. Ezzel szemben az újkorban, előbb a XVII. században (realizmus), majd a XIX. század derekától kezdve, amikor újból az enciklopédikus hajlam kerül túlsúlyba, a műveltség nem harmónikus, mert a formák dinamikája lázas, szinte máról holnapra teremtő. Ezért jelentkeznek ennek nyomán az iskolai életben a panaszok a túlterhelés miatt. Másfelől azonban a formális műveltség szelleme is túlhajthat. Harmónikus a formális műveltség a neohumanizmusban, — nem az viszont a kései szofisztika retorikai képzsében, vagy a skolasztika elhanyagolása idején.

Végérvényesen eldönteni ezért sohasem lehet, hogy a műveltség formális, vagy pedig materiális legyen-e? Mindig lesznek korok, amelyeknek általános léthelyzete, amelyekben az objektív szellem születési processzusa az egyiknek, vagy a másiknak előnyben részesítését követeli meg. A mai kor úgy látszik ismét a formális műveltség felé hajlik. Mindenesetre mind az általános, mind a speciális, mind a formális, mind a materiális műveltség kölcsönös összeszövődésében a totalitásnak különböző eszményeit fejlesztette ki. Ezeknek az eszményeknek a megérttetése és történeti fellépésük igazolása viszont a pedagógia történetének a feladata.

Ha a műveltség egységét ezekután a tevékenység oldaláról vizsgáljuk, akkor eljutunk a művelődési közösségek problémájához. Általában két ilyen közösségről beszélhetünk, amelyben a művelődés tevékenysége lefolyik: az egyik a család, a másik az iskola. Ha a családi közösség egységes kiindulópontja a később mindinkább elágazó kulturális tevékenységnek, úgy viszont az iskola úgyszólván kanonizálja a kultúra differenciálódott egészét. Ezért egyik sem teremtő közösség, hanem rendező; sem a családnak, sem az iskolának nincs objektív szelleme, hanem mindkettő ebben a rendező aktivitásban él, de épp ennek következtében egyaránt nélkülözhetetlen és mással pótolhatatlan előfeltétele minden igazi kulturális teremtésnek.

A kultúrfilozófiai vizsgálódás ezért a családi közösségben a kultúra ősi, egységes és indító összefüggéseinek jelenlétét és nevelő hatását fogja felkeresni, az iskolában pedig a nevelő tevékenységnek azokat az irányait, amelyekben a műveltség

egysége létrejöhet. Az utóbbi vizsgálódási terület ezáltal tulajdonképpen két problémát foglal magában. Az egyik a különböző iskolatípusok kérdése, aminek gyökere egyrészt a műveltség anyagának különböző rendszerekben való csoportosulásában, másrészt az egyéni hajlamoknak differenciálódásában rejlik. A klasszikus, a humanisztikus, a reális, vagy a technikai iskolák típusai alapján véve mind a műveltség egységének kialakítására törekednek, azonban mind sajátos irányban és az egyéni lelki különbségeknek figyelembevételével. S ebben az összefüggésben kerül kifejtésre az egységes iskola kérdése is.

A másik probléma, amely az iskolával kapcsolatban felmerül, arra az igényjogosultságra vonatkozik, amely a különböző objektív szervezeteket az átszármasztás tevékenységében megilleti. Az átszármasztás az egyetemes kultúra szempontjából szükséges; minden objektív szervezet azonban maga is csak egy ága (struktúrája) ennek az egyetemes kultúrának és ezért, ha az átszármasztás jogát kizárólagosan magának követeli, ez a kultúra egyensúlyának megbomlásával járhat. Kétségtől minden struktúra bizonyos értelemben autonómiára rendelkezik, ez éppen a struktúrák dialektikájának egyik veszedelme s ezt az autonómiát az átszármasztásra is ki akarja terjeszteni. Az átszármasztás azonban csak organizatórikusan lehetséges, csak ott valósul meg, ahol a forma a maga dinamikája közben megteremtette azokat a szervezeti kereteket, ahol megpihenhet. Ezeket a szervezeti kereteket azonban egy struktúra sem sajátíthatja ki magának, nem teheti autonómmá magát benne. Ezért nyilván minden struktúrának joga van a szervezésben résztvenni, éppúgy, amint résztvesz az anyagban, amely a szervezet keretében érvényesül. S így azoknak a struktúráknak lesz legelőbb joguk az átszármasztásra, amelyek a kultúra egészét a legteltjesebben vették fel magukba, tehát az egyháznak és az államnak. Ez azonban csak addig állhat fenn, míg e struktúráknak sajátos kultúrrendeltesése nem autonómizálódik, vagyis nem nyomja rá a maga szellemét önkényesen a többi struktúrára, nem rendeli ezeket magának alá. Ezért nem lehet külön állampolgári, vagy felekezeti nevelésről beszélni, aminthogy a művészet, a jog, vagy a gazdaság sem monopolizálhatja magának az átszármasztás kizárólagos jogát.<sup>99</sup>

A különböző struktúrák harca az iskoláért kétségtől sajátosan újkori jelenség. Az állam már az ókorban is igyekezett ugyan az iskola kisajátítására, ez azonban csak a császárság korában következett be s egyébként is összefügg a római civitas sajátos struktúrájával, amely voltaképpen a kultúra egységét magában foglalja s amelyhez fogható a történelem csak egyet ismer: a római egyházban. A középkorban az átszármasztás is a struktúrák dinamikájával egy irányban történik: az egyházi, lovagi és a céhi nevelés legszebb példája ennek az arányos organizációnak, amelyben minden struktúra kiveszi a maga részét. Az újkorban ellenben a struktúrák egy-

más kereteit kezdték áttörni s így jött létre köztük a vetélkedés az átszarmaztatás jogáért. Az egyház a felekezeti harcok óta terjesztette ki mindjobban egyedülvaló igényeit az iskolára, az állam az abszolút monarchia óta. Sub specie a catholikus egyház ebben tényleg joggal jár el, mert struktúrájában, mint mondtuk, nemcsak vallás, hanem bizonyos értelemben a kultúra egysége. A modern állam objektív szelleme azonban specifikus alakzat s ezért, ha hatalmát az átszarmaztatásban egyedülvalóvá terjeszti ki, úgy ebben kétségkívül bizonyos inkongruencia van. Mindezeknek a tényeknek és problémáknak elvi szempontból való részletes tárgyalása a művelődési intézmények történetének a feladata.

A pedagógia problematikájának ezzel a vázlatos áttekintésével fejtegetéseink sorát le is zárhatjuk. Bevezetésképpen említettük, hogy egy teória helyességét sohasem az dönti el; hogy vajjon az élet igazolja-e, mert éppen a teória feladata, hogy az életet igazolja. Herbart óta a pedagógiai elmélet folyton igazató problémája volt, hogy mikép lehetséges a pedagógia, mint filozófiai tudomány; a megoldási kísérletek azonban eddig mindig egyoldalú filozófiai álláspontokról történtek s így a pedagógiai életet sem tudták ellenmondás nélkül igazolni. A kultúr-filozófia körében kifejlesztett pedagógiai teória éppen ezt az egyoldalúságot akarja kiküszöbölni, amennyiben egységes elvből kiindulva, tételösszefüggése alapján a pedagógiai élet teljességét igazolni törekszik. Ha nagy vonásaiban változt kísérletünk, amely lényegében ennek a kultúr-filozófiai iránynak a vizsgálódásaiból nőtt, nem is fog osztatlanul elfogadásra találni, talán mégis sikerült vele egy lépéssel megközelíteni azt a pólust, amelyről a pedagógiai problematika a maga filozófiai összefüggésében áttekinthető.

## J e g y z e t e k.

<sup>30</sup> V. ö. ezzel Joseph GEYSER: *Eidologie oder Philosophie als Form erkenntnis. Ein philosophisches Programm.* Freiburg i. Br., 1921, 14. sk. II. Geyszer itt tulajdonképen a középkori *materia secunda* fogalmát eleveníti fel. Már Aristoteles mondja: *αἰὶ γάρ τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑπ' αὐτοῦ, ὡς εἶδος πρὸς ὄλην, οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα.* (De coelo IV. 3., 310. b. 15.)

<sup>31</sup> A fogalom történeti fellépéséhez ld. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes.* Berlin, 1892, 327. sk. II. (Sittlichkeit, Bildung, Moralität, mint az objektív szellem formái.) Világosabban: *Enzyklopädie d. philos. Wissenschaften im Grundrisse.* 3. A., Berlin, 1830, §. 483. — A ma általában használt objektív szellem fogalma azonban (amely ebben az értelemben Simmelnél jelentkezik először) a hegelitől lényegesen eltér, amennyiben a nála pusztán az eszme dialektikus menetének egyik állomásaként fellépő objektív szellemet ebből a dialektikából egészen kivonja, viszont ezzel szemben tulajdonképen a hegeli abszolút szellem tartományait (művészet, vallás és filozófia) is felöleli. Ezért bizvást mondható, hogy a hegeli és a mai filozófia objektív-szellem fogalma csak névszerint azonos. (V. ö. ehhez: H. FREYER: *Theorie d. objektiven Geistes.* 3. A., 1928, 13. sk. II.) Hogy az általam használt objektív szellem fogalma a hegeli koncepció mellett mennyit köszönhet az aristotelesi *εἶδος* *εἰδῶν* gondolatának, az a mondottakból talán ezúttal is kitűnik. A bővebb tárgyalást egy rendszeres kultúr-filozófiai munka számára kell fenn-tartanom.

<sup>32</sup> Lebensformen. 5. A., 1925, 17. sk. II.

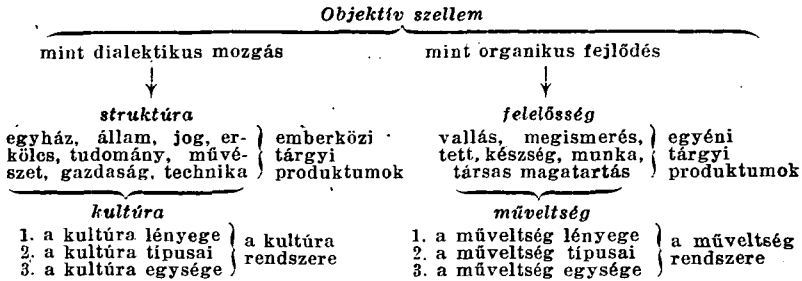
<sup>33</sup> Ld. ehhez Gust. RADBRUCH és P. TILLICH már említett, olvasásra érdemes kis könyvét: Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe. Berlin, 1921.

<sup>34</sup> Dialektikán itt természetesen nem a hegeli értendő, amelyben tulajdonképpen fogalmi és reáldialektika egybeesik. A struktúra fogalmának fent adott értelméből (= logikai jelentéstartalom) szükségképen következik, hogy dialektikája csak fogalmi lehet. Ahol ugyanis a struktúrákat, mint szubsztenciális jelentésegységeket nem önmaguk zártóságában, úgyiszlólván magárávalóságukban, hanem a többi struktúrákkal való összefüggésükben tekintjük (tehát ahol szellemi „tipológiára” törekszünk), ott szükségképen rá kell eszmélnünk a bennük hatékony dialektikára. Minden struktúra, legyen az jelen téstartalmában bármily tagolt és zárt, mint erejében véges léleknek objektívációja, valahol mindig magában hordozza az ellenmondás csiráját. Ez az ellenmondás pedig mindig ott válik érezhetővé, ahol a struktúrák egymással kerülnek vonatkozásba, vagy mondjuk úgy: ahol a bennük lakozó objektív szellem egymással kölcsönhatásba lép. Ez az ellenmondás a struktúrák jelentéstartalmában azonban a kulturális tövábbfejlődés fulánkja, mert mihelyt a szubjektív szellem valahol ellenmondást fedez fel, ettől az igazság érdekében menten szabadulni törekszik, ami történhet pozitív úton, amennyiben az ellenmondást kereken kiküszöböli (s ez lehet dogmatikus vagy forradalmi), de történhet úgy is, hogy a fellépő ellenmondásokat csupán az igazság egyoldalú és nem teljes megnyilvánulásának tekinti s a teljesebb egységet nem tagadásuk, hanem továbbfejlesztésük által kívánja elérni. S ez éppen a fogalmi dialektika útján történik. A kultúra fejlődése egyáltalán csak dialektikus úton mehet végbe, mert ahol ez hiányzik, ott vagy megmegervedés áll be, vagy pedig szétrombolják a történetileg kiépült struktúrák összefüggését. Tehát soha sem a lét idézi elő a dialektikát, mert a lét egyáltalán adialektikus természetű s legfeljebb a róla való gondolkozás válhat dialektikussá. Amennyiben azonban ez a gondolkodás struktúrákban objektívalódik, a bennük fellépő dialektika visszahat a létezésre, a maga menetében alakítja azt, vagy küzdlembé bocsátkozik vele, hogy lenyűgözze. Konkrét példán: valamely tudomány, vagy a tudományok egész rendszere lehet zárt és lát-szólag ellenmondásmentes, mint ahogy századokon át az a fejlődött a skolasztika tudományos világgépe. Mihelyt azonban struktúrája más struktúrákkal összefüggésbe, objektív szelleme ezekével kölcsönhatásba kerül, mint ahogy a középkor végén ez a kölcsönhatás (idegen földrészek felfedezése, áttérés a pénzgazdaságra, a hűbérrendszer megingása, a városi élet kialakulása, fokozódó individualizmus a művészetben) élenken megfigyelhető, úgy saját struktúrájában is a lappangó ellenmondások jobban érezhetővé válnak és a szellem feltör, hogy új, egységesebb struktúrában objektívalódjék. Az ellenmondások kiküszöbölésében pedig a szellem a dogmatizmustól a forradalmi magatartásig a legkülönbözőbb utat követheti, aminthogy minden korban rendszerint követi is. A leggyakoribb eset azonban mégis az, hogy valamelyik struktúrátípus felől kísérli meg az egység helyreállítását. Így pl. a renaissance rövid forradalmi mámore után a vallásban. Mindez esetekben látszólag a létnek és a fogalmiságnak sajátos összeszövődésével van dolgunk. A helyzet azonban az, hogy soha sem maga a létezés hívja ki a dialektikát, hanem tisztán a struktúrák objektív jelentéstartalmában fellépő ellenmondások, a lét pedig a maga organikus sorában mindig a struktúrák után fejlődik, többé-kevésbé egyenletlen ütemben.

<sup>35</sup> A műveltség fogalmának ebben az értelemben való kifejtését kíséreltem meg „Az élet mint tett és mű” (Athenaeum, 1926. évi., 150–163. II.) című dolgozatomban, ahol azonban az ott felvetett probléma természetéből folyólag még inkább a szubjektív oldalra figyeltem. — A műveltség fogalmának mindenoldalú megvilágítására törekszik Viktor HENRY: Das Bildungsproblem. Leipzig, 1925. — V. ö. még Georg KERSCHENSTEINER: Theorie der Bildung. Leipzig, 1926.

<sup>36</sup> Így Ed. SPRANGER: Grundlegende Bildung, Berufsbildung, Allgemeinbildung. (Kultur u. Erziehung. 2. A., 1923, 159–177. II.) Még régebben: G. KERSCHENSTEINER: Berufs- oder Allgemeinbildung? (Müdfragen der Schulorganisation. Leipzig, 1910, 23–43. II.)

<sup>37</sup> A kultúrfilozófia tagozódásának könnyebb áttekintésére szolgálhat az alábbi vázlat:



<sup>38</sup> A pedagógia eszerint tehát így tagozódnék:

### I. A műveltség lényege.

Tárgy (műveltség):

*A műveltség célja.*

Tevékenység (művelődés):

*A művelődés személyisége.*

- a) a gyermek  
b) a nevelő

### II. A műveltség típusai.

Tárgy (műveltség):

*A műveltségi javak.*

- a) a javak értéksorrendje  
b) a műveltség különböző oldalai (értelem, erkölcsi, esztétikai műveltség)

Tevékenység (művelődés):

*A művelődés módszerei.*

- a) a javak pszichológiai sorrendje  
b) az elsajátítás különböző módjai

### III. A műveltség egysége.

Tárgy (műveltség):

*A műveltség eszményei.*

- a) általános vagy szakműveltség  
b) formális vagy materiális műveltség

Tevékenység (művelődés):

*A művelődés közössége.*

- a) a család  
b) az iskola  
    α) iskolatípusok  
    β) iskolaszervezetek

↓

Az eszmények története.

↓

A tények és intézmények története.

<sup>39</sup> V. ö. erről a kérdéstről Theod. LITT finom fejtegetéseit: *Möglichkeiten u. Grenzen der Pädagogik*. Leipzig, 1926. é. könyvében.

PROHÁSZKA LAJOS.