

*Jegyzet.* A fenti előadás ellen több oldalról polemikus észrevételek hangzottak el. Ezek arra a töredékes részletre támaszkodtak, amely röviddel az előadás után a *Köznevelés* II. évf. 11. sz.-ban jelent meg. Mivel a kifogások olyan kérdéseket érintenek, amelyek a cikk teljes gondolatmenetének ismeretében alkalmasint vita nélkül is tisztázódtak volna, *válaszképen* közrebocsátom a cikk egész szövegét.

## LÉLEKTANI ANTROPOLÓGIA ÉS PEDAGÓGIA.

*Elnöki megnyitó a Magyar Paedagogiai Társaság 1946. évi november hó 16-án tartott ünnepi felolvasó ülésén.*

A folyó évben Társaságunk elnöke egy felolvasásában a humanizmus és a demokrácia kapcsolataira világított rá s ezzel is követte Társaságunk hagyományos irányzatát, utat mutatva arra, miképen kell a neveléstudományi elmélkedésnek mindenkor a korszellem eleven problematikájába elmélyedni s azt a lehető legjobb megoldásra segíteni, — másrészt utalva arra, hogy a nevelés tudományának mily nagy szüksége van saját bölcséleti alapjaihoz való szüntelen visszatérésre. Ez az iránymutatás ad nekem bátorságot arra, hogy a jelen felolvasásban is egy valóban korszerű gondolatot fejtegetsek s ez az *embertudomány*nak és a *nevelés feladatainak* egymáshoz való viszonya. Mindnyájan ismerjük *Carrell* munkáját az „ismeretlen emberről“, vagyis inkább az „emberről, aki ismeretlen“ és rejtélyes létező a mai tudomány előtt, bármily sok részletismeretet sikerült is felhalmozni a jelen pillanatig rólunk, emberekről, az emberről; hiába vetjük egybe az élettan, a bonctan, az orvosi tudomány s a lélektan, a társadalom, jog, vallás, történelem minden számbavehető adatát, mégsem jutunk el a rejtélyes „ember“ végső titkának megoldásához, — mégis fennmarad a kérdés, mi ez a csodálatos egység a sokaságban, a személy és az én, a lélek és a test, a tudatos és tudattalan világ sajátos keresztezőpontja, — *mi az ember, ki az ember*, aki nemcsak hogy kérdéssé teszi a léte-zést magát s annak minden mozzanatát, hanem ezenfelül rejtély önmaga számára is. Az ilyen, koronkint megismétlődő kérdések arra figyelmeztetnek bennünket, hogy az ember mivolta, rendeltetése és helye a világban: a bölcselkedésnek és az elmélettel nemesedett világszemléletnek *központi*, és bizonyos értelemben *egyetlen kérdése*, olyformán, hogy e kérdésre adott válasz minden más alapvető kérdésünket már eleve eldönti. A modern gondolkodás története visszavezet bennünket az alapkérdésekhez, melyekre felelni kell; „kell“, mert erre ösztönöz bennünket a gondolkodás, a szellem kötelező ereje egyfelől, a nevelés kérdéseiben való felelősségérzet másfelől. Szíves figyelmüket tehát most az *ember mivoltának* kérdésére szeretném irányítani, úgy, ahogyan azt a mai tudomány, különösen pedig korunk lélektanának erőfeszítései elének tárják; ugyanakkor azonban tekintettel leszünk az emberi szellemnek filozófiai és világnézeti törekvéseire is, melyek szintén szüntelenül ezzel a kérdéssel viaskodnak: *mi az ember?*

A *görög filozófiának* felfogását az ember mivoltáról legvilágosabban *Platon* fejezte ki: az ember két világ polgára, a változó és változatlan, azaz eszmei létben egyaránt otthon van s ez utóbbinak, vagyis a mindenséget átható észszerűségnek (*logos*) egyetlen birtokosa. *Platon* filozófiai *bizonyítékot* is ad ennek az emberszemléletnek megalapozására s ez a bizonyíték természetesen nem a tudomány, hanem a bölcselkedés kincstárából vétetett: az ember *abszolút tudásra* tehet szert, mert képes megismerni (visszaemlékezéssel) az örök eszméket. Imé, egy kitűnő példa a filozófiai „bizonyításra“; a bölcsélet igazoló eljárása más, mint a tapasztalati tudományé; csupán egy közös szál fűzi össze őket, ez az igazolás szüksége. A „tapasztalásra“ való hivatkozás ennek a bölcséleti gondolatnak sajátos természetén nem változtat semmit; amikor *Sokrates* egy rabszolgával ügyesen levezetteti a *pythagorasi* tételt, ez a

tapasztalás semmi egyebet nem jelent Platónnál, mint annak a tételnek gyakorlati igazolását, hogy „minden tudás“ (az eszmékre való) „visszaemlékezés“. A feltevés érvényét tehát úgyszólván önmagával bizonyítottuk, nem pedig a tudománynak legfőbb, vagy egyetlen eszközével: a tapasztalással. Platon az ember természetének végső értelmezését tehát a bölcséleti intuícióra bízta. Hasonlóan járt el *Kant* is, az ember szellemiségének és a természet felett álló emberi lényeknek kritériumát az *abszolút akaratban* találta meg. Ez az akarat, amelyben erkölcsi lényünk gyökerezik, *Kant* szerint öntörvényű, minden előzménytől és feltételtől mentes szabad akarat, amely nincs alávetve a természeti erők oksági törvényének s azok láncolatába semmiképen sem tartozik bele. Ami Platónnál az abszolút megismerés, ugyanaz *Kant*nál az abszolút akarat: mind a két bölcsélet az embert két világba helyezi s így iparkodik annak igazi mivoltához közelebb férkőzni. Ugyanezt a kettősséget észlelhetjük az emberi lényeg *vallásbölcséleti* értelmezésében is: a vallások, a keletieket is ideértve, a létezésnek általános súlypontját és jelentőségét nem ebben a földi létben, hanem egy transzcendens, másvilági létben vagy értékben állapítják meg s az embert ezzel a transzcendens mozzanattal jellemzik, az emberi élet értelmét és lefolyását a másvilági erők közvetlen hatása alatt szemlélik. Egyúttal a vallásos gondolkodás is bevonja értelmezése körébe az *abszolútumot* s így elmondhatjuk, hogy a bölcsélet és a vallás egyaránt a föltétlen elvek és a létezés kettősségének gondolata alapján felel az ember mivoltának, rendeltetésének s a világban elfoglalt helyének, sorsának és összetételének kérdésére. Ez a gondolkodási módszer jellemzi a modern törekvéseket is; amennyiben *végső* magyarázatot keresnek az emberi lét nyugtalanító kérdésére; *Pascal* tüneményes rajza az ember nagyságáról s kicsinységéről, megoldhatatlan rejtélyességéről s a megoldás kulcsáról, a hitről; — *Spranger* értékelméleti lélektana, amely az emberi életet az önmagukban független végső értékekben való részvétellel értelmezi s így jut el a tudós, az esztétikai, a vallásos, a gazdasági ember életformáihoz; — *W. Stern* személyiségelmélete, amely az önértékű és öncélú személynek és a dolognak ellentétét a nagy mindenségben is felfedezi s ez utóbbit is a személyiség fogalmából kívánja megérteni; *Bergson* „életlendülete“, mely két ágra szakadva, az anyagi merevség és az életes-lelki változó világ között állít fel ellentétet; — a *német bölcsélet* fogalompárja, a »természet« és »szellem«; — *Vierkant* és *Häberlin* felfogása az emberről, akik benne az „Istennel együttműködő lényt“, vagy „Isten megvalósított tervét“ látják, — mind ugyanazt az utat járják, az ember végső lényegét valamilyen kettősség rendszerébe illesztve. A legutóbbi helyen említett bölcselek eszméi érdekesen találkoznak *Madáchnak* az ember rendeltetését illető mély gondolatával, amely Az Ember Tragédiája végső szavaiban jut kifejezésre:

„Ámde útag felségében  
*Ne vakítson el a képzet,*  
 Hogy, amit téssz, azt az Isten  
 Dicsőségére *te végzed,*  
 És ő épen rád szorulna,  
 Mint végzése eszközére,  
 Sőt te nyertél tőle díszet, ha  
*Engedi, hogy tégy helyette.“*

A bölcsélet emberképe tehát az embert felsőbb elvekből, metafizikai vagy ismeretelméleti tételekből kívánja megérteni és értelmezni, nem pedig természeti vagy lelki adataiból. A filozófia elvei mintegy „*apriori*“ és „*abszolút*“ igazságokként állanak az emberismerés kezdőpontján. Hogy azonban a tőlük nyújtott értékes szempontokat beleolvashassuk egy kimerítő emberismeret szintézisébe, ahhoz még egy kitérést kell tennünk. Látnunk kell a természet-tudomány válaszát is arra a kérdésre: mi az ember? Míg a filozófia „felülről

lefelé“ haladva jut el az ember konkrét valóságához, addig a természettudomány megfordított irányt követ.

Milyen képet ad a *természettudomány* és a *tapasztalati-kísérleti lélektan* az emberről? E kérdésre adandó feleletünkben összegezve van mindaz a tudás és ismeret, amelyet csak összegyűjthetünk a természettudomány módszereivel a *homo sapiens*ről, — a felelet a „tények“ birodalmának határain belül maradva állítja össze az emberről alkotott képet s ez szükségképen „kozomorfi“ lesz (*Scheler*) és magán fogja hordani a tapasztalható világnak minden bélyegét. Ezért nevezi *Scheler* is, *Lotze* is „mikrokozmosznak“ az emberi lényt, felújítva ezzel egy régi gondolatot, amelyet már *Vives*nél is megtalálunk („*hominem parvum quemdam mundum appellavi*“): az ember tükröződése, megismétlése és összefoglalása az egész világ minden létezésformájának „egy csipetnyi por“ mondaná *Hamlet*, kinek mondását a német fordító zseniálisan így adja vissza: „*Quintessenz des Staubes*“. E felfogás szerint az ember egyetlen világba tartozik, a természet világába, — viszont ennek minden fokozatát magában foglalja: az ember egyesíti az anyag, a növény és állat létezésének törvényeit s ezeket megtoldja a sajátos emberivel, azzal, ami őt a természet rendjében az összes valóságok fölé emeli.

A természettudományos emberképnek tehát a következő problémái vannak: Az első a *módszer* kérdése. Minden tudománynak lényeges kelléke az igazolás; az igazolás természete szerint különül el a tudomány a filozófiától. A természettudomány a tapasztalással igazolja tételeit és csakis a tapasztalással. Ez az igazoló tapasztalás lehet közvetlen, vagy közvetett, valós, vagy csak gondolati, de mindig „tényekhez“ tapad és nem igen vet számot azzal, hogy minden „tény“-megállapítás már bizonyos elméletet is rejthet magában. A második szempont: a tények *magyarázata és értelmezése*, vagyis az a kérdés, mennyire mehetünk túl a tények egyszerű megállapításán és mily elméletet, feltevéseket olvashatunk le a tényekből? E tekintetben a természettudomány törekszik a tények közvetlen szomszédságában maradni; ha filozófiai alapgondolatból indul ki gondolatmenete, akkor azt megfosztja transzcendens jellegétől és a saját határai között ad neki értelmet. Pl. a természettudományos emberkép elfogadja kiindulópontul azt, hogy az ember „mikrokozmosz“, de ezt a gondolatot az anyag, a növény, az állat természeti törvényeinek az emberben való érvényesülése gyanánt fogja fel.

Az ember „természeti mivoltáról“ szerzett képünk ennél fogva az emberi lényt úgy mutatja be, mint aki egy hosszú fejlődési sor végén áll. Ő az élők birodalmában az utolsó és legfejlettebb tag; idegrendszere és agyveleje a legdifferenciáltabb és aránylag a legnagyobb; az egyenes járás és a kéz használata messzire fölülemelik őt az állatvilág körén és alkalmassá teszik a természet erőinek legyőzésére és feldolgozására. Az ember szerves lény s ez annyit jelent, hogy öntevékeny, a külső erőkkel együttműködő aktív alany; jól rendezett, önkormányzó és magát javító, reorganizáló egész, amelyben az, ami egy részben történik, egyúttal a többi részekben is változást idéz elő; az „egész“ nem csupán egymásmellettséget, „és“-kapcsolatot jelent, hanem kell hozzá szervező tényező is, amelyet az élőlény céljában, vagy az aristotelesi entelegeiában, vagy a *Bleuler*-féle „pszichoid“-ban is kereshetünk; de ezek a segítő fogalmak már meghaladják az ember képéről alkotott tisztán természettudományos gondolkodás határait, azért függőben is kell hagynunk őket ebben a pillanatban. Az embert, mint idegrendszerrel felszerelt szervezetet a növényvilágtól a pszichikum, a tudat valamilyen foka, életébe való döntő beavatkozása különbözteti meg. Ebből a növényben talán csak a sejtek emlékezése, az élettani emlékezet (*Mnémé*) a közös; az idegrendszernek és a legalsóbbrendű tudatnak az a lényeges szerepe, hogy a szervezet legszűkebb pontjairól is tud „jelentést“ küldeni egy központi értesülő helyre, a növényből jelenlegi ismereteink szerint hiányzik. A növény is funkcionális egység, az állati szervezet is;

ez utóbbi azonban egyúttal az idegrendszerrel és a tudatos kapcsolattal is, biztosított egység s mint ilyen, sokkal magasabbrangú amannál.

Az ember mivoltát a természettudomány útjain keresve, egy harmadik elvi szempontot is figyelembe kell vennünk s ez az a kérdés: miben láthatjuk az ember és az állat közti különbséget? A növényi létől elválasztó különbséget már láttuk. Az állatvilággal szemben azt a nagy nehézséget kell legyőznünk, amelyre az állatlélektan legnagyobb művelői mutattak rá, hogy t. i. nemcsak a természetet tesszük gondolatban emberszabásúvá, mikor az embert mikrokosmosznak képzeljük (antropomorfizmus), hanem az állatokat is hajlandók vagyunk az ember hasonlóságára felfogni; míg tehát a bölcsélet az embert „Isten képmása“ gyanánt tekinti, addig a természettudomány az állatokat veszi „az ember képmásának“. Az állatoknak, pl. az emberszabású majmoknak vagy a kutyanak „emberi“ viselkedést és élményvilágot tulajdonítunk (a kutya „védelmezi“ gazdáját, a csimpánz, Köhler kísérleteiben „intelligens“ módon használja a pálcát, faágat eszköz gyanánt, stb.). De ez a nehézség a természettudományi megismerést nem teszi lehetetlenné, mert az analógiás következtetésnek is van bizonyos ismereti értéke és másrészt a jelzett emberhasonlóságot csupán az emberhez közelálló lényekre terjeszti ki, míg más, alsóbbrendű lényeknél a tárgyilagos ismeretnek, másféle feltételeihez köti az állatlélektant (*Uexküll*). Mindenesetre: a természettudomány az embert beleilleszti az állatvilág fejlődési sorozatába, benne tisztán természeti lényt lát s az elválasztó különbségeket a két világ között nem tarthatja lényegeseknek, hanem csupán fokozatiaknak. Így az emberi tagolt beszédet Janet is a csoportban élő állatok „parancs“-hangjaiból eredezteti s amikor Darwin azt mondja: „mielőtt az ember beszélni tudott volna, dalolt, mint a madár“, akkor a természettudománynak ugyanazt az útját járja. Az emberi és állati ösztönök közös szerepe szintén szembeszökő a természettudós számára, a különbség csupán az, hogy az embernél az értelmesség túlburjánozta és háttérbe szorította az ösztönök nyers és szabad működését, továbbá, hogy az állatoknál az öfenntartás központi szerepe kimerül az élet egyensúlyát megzavaró mozzanatok eltávolításában, a védekezésben. Az állatlélektan, egyes tudósok megítélése szerint, ugyanerre az eredményre jut az állatok „gondolkodásának“, „választásainak“, „eszközhasználatának“ megítélésében is: mindezek közvetlenül összefüggnek az öfenntartás alapösztönével; az állatot az ösztönnek legősibb, legegyszerűbb lelki magva vezeti, ez az *impulzus*, az érzelmes „Trieb“, amelyet a szükségletek indítanak meg és az állat ebben a körben s ezen a szinten él s meg is marad ott, míg az embert az ösztön és impulzus birodalmában is az értelem vezeti, vagy legalább is vezetheti.

Vizsgáljuk meg közelebbről, mily eredményekre jutott a természettudomány az *értelmesség* kifejlődésének kérdésében? Az embert az állatvilágtól e felfogás szerint a következő mozzanatok választják el: az egyenes járás, a kéz szerepe, az agyvelő nagyobb fejlettsége s ezek kölcsönös egymásrahatása; a száznak feladatai közé tartozott az egyenesen járó ember életében, a táplálékfelvételen kívül az immár tagolttá váló beszéd szolgálatát is, ami ismét visszahatva az értelemre, lassan kifejlesztette a szavakhoz kapcsolódó elvont gondolkodást, a „jelképes magatartás“ legmagasabb fokát, amikor t. i. képesek vagyunk távollevő dolgokra reagálni képzeletünk s gondolataink közvetítésével s tudunk fontolgatni, mert az emlékezés, képzelet és gondolkodás felszabadít a közvetlen rabsága s a pillanat szolgálatától, képessé tesz bennünket a fontolgatásra, gondolati tapasztalásra és választásra, megalapozza bennünk a multat és a jövőt, a kultúrát és a történelmet. „Homo rationale, quia orationale“. Az állat nem „történelmi lény“, csak az ember látja saját történelmét. Az állat a jelen rabszolgája.

A természettudomány elismeri továbbá az *emberi és állati tudat* nagy különbségeit is. Amikor az emberben a képzelet és gondolkodás világa felraj-

zik, amikor elszakadunk a pillanatnyi ingerhelyzet valóságától, és „jelképesen” viselkedünk, akkor tudatunk öntudattá válik, mert az énnel a valóság, mint valami idegen hatalom és erő ütközik össze; ebből a „choque“-ból születik meg az öntudat, mely a zárt én világát a külvilággal ellentétbe helyezi: az öntudatban átéljük az én egységét s a külvilág tárgyainak eleinte érthetetlen és csodás sokféleségét; az ember tudja, hogy tud; s kimondja: „én vagyok én”. De ez a környezetből való kiemelkedés és elszigetelődés tesz bennünket alkalmassá arra is, hogy a világot „distanciáljuk”, vele szembenézzünk, tárgyiasítsuk, törvényeit megismerjük s rajta úrrá lehessünk. Ez az öntudat az, más oldalról, amely az önfenntartást önérvényesítéssé és önértékkézzé fokozza bennünk. A kezdetleges önfenntartás más egyénnel vagy tárgyakkal szemben is csak saját érdekeit, vágyait érvényesítette, az egyén „misztikus egységben” élte át a többi emberegyéneket; majd a harc, a verseny, a kapzsiság, irigység, bosszúvágy s más énes indulatok alakjában nyilvánult meg az ősi önzés, amelynek ezek az archaikus formái ma is bennünk élnek s a freudi pszichoanalízis elméletében jelentős szerepet játszanak. Ez az öntudatlan „önszeretet” tudatos ön-zéssé vált ugyan az emberi fejlődés magasabb fokán s az értelem uralmának rendelődött alá, de az állatvilággal való közösségére ma is ráismerhetünk.

Viszont az *emberi értelmet* a természettudományi szemlélet nem tekint heti másként, mint elsősorban a szükségletek kielégítésére szolgáló hatalomnak, és ez az oka annak, hogy még a bölcselek közül is némelyek, pl. *Scheler*, a kísérleti lélektan „intelligenciáját” „gyakorlati” képességnek fogják fel; s ez az intelligencia-akkor sem veszíti el ezt a biológiai jellegét, ha a jelképes viselkedés, a nyelv és az időtudat képessé teszi arra, hogy a jövőbe tekintsen, hogy az emberi személyiségnek célokat tűzzön ki, és eszményeket állítson eléje, amelyek cselekvéseit irányítsák. Ezzel az intelligencia az élet és természet urává válik ugyan, de nem oldja meg a magas színvonalú gondolkodás kérdését, nem tölti be azt a szakadékot, amely a gyakorlati intelligencia, a *homo faber* és a *homo metaphysicus* között fennáll. A kísérleti lélektan hatalmas eredményei az intelligencia-vizsgálatok terén kétségtelenek s tőlünk áll legtávolabb azoknak fontosságát lebecsülni; nem tagadhatjuk azonban, hogy az emberi szellem igazi magasrendű tevékenységét ezekkel a vizsgálatokkal nem értük el és nem merítettük ki. Köztudomású, hogy az intelligencia mérésére szolgáló zseniális teszt-módszerek igazi területe a gyermekkor értelmi műveleteire esik (6—12 év), és az amerikai értelmességmérő skálák a bizonyos fokon túl elért eredményeket a „lángelme” nevével (*genius*) illetik; köztudomású, hogy éppen a fejlett gondolkozású tudósok, rendszeralkotók, feltalálók vizsgálására az alkalmassági vagy értelmességmérő próbák még alkalmatlanok, mert sokszor a legegyszerűbb feladatoknál *másutt* keresik a megoldást, mint ahol az van, és az alkotó gondolkodásnak sem mérésére (*Decroly—Buyse*), sem megvizsgálására (pl. *alakelemélet*, *Messer*, *Selz*, *Claparède*, stb.) még nincsenek egyenértékű módszereink. Arról is szólottunk már, hogy a kisgyermek és az emberszabású majmok intelligencia-teljesítményei között mily nagy a hasonlóság, s hozzáférhetjük, ezzel a — különben nagyon hasznos — értelmességfogalommal senki sem óhajtja megközelíteni egy *Shakespeare*, *Goethe* vagy *Madách* lángelméjének műhelytitkait. Az értelem célja a természettudományos felfogás szemében nem a tiszta elmélet, és ezt az érzékléstől nem is tudja teljesen elszakítva elképzelni, hanem az, hogy az embert a létért való harcban segítse, érvényesülését, alkalmazását és alkalmazkodását irányítsa és a „*munkára*” képessé tegye, az emberi életet tökéletesítse és felemelje. A természettudományos intelligenciafogalom az emberi szellem nagy alkotásai előtt tisztelettel áll meg; a bölcsekedés végső megoldásait irracionálisaknak érzi, mert nem látja bennük a tapasztalás visszfényét, a gondolkodásnak a tapasztalás határain túl eső világára, az önfenntartást nem szolgáló eszmékre csak egy szava lehet: „The rest is silence”.

Közösek az emberben és az állatban — a természettudományi gondolkozás szempontjai szerint — a *társas élet* gyökerei is. A különbséget abban láthatjuk, hogy amíg az állatok társadalma a kész reflexek, automatizmusok, ösztönök uralma alatt áll, amelyeknek van ugyan változati skálája, de ez nem széles: az emberi társadalom szintén az ösztönök alapján keletkezik (*MacDougall*), de ezek az ösztönök az egyre hatalmasabbá váló értelem és tudatosság szabályozásainak vannak alávetve s így az emberi társadalom csoport-egységei nem oly merevek, mint az állatok társas jelenségei. Az állat inkább típus-lény, míg az ember egyéniséggé lett a fejlődés folyamán, az ősi ösztönös közösségből társadalmat alkotott, amelyet a jog, erkölcs és törvények szabályoznak; az ember *normaalkotó* lény is, nemcsak a lét élvezője. De a tudás, gondolkozás és minden szellemi megnyilvánulás a természettudományos társadalomszemlélet ítélőszéke előtt csak annyiban érthető és jogosult, amennyire magát az életet szolgálja; ha ettől elszakad és öncélú elméletté válik (s vajjon válhatik-e teljesen azzá?), akkor már jelentéktelenné válik a társadalom számára.

Szemlélve azt a képet, amelyet a természettudományos lélektan nyújt az emberről, nem csodálkozhatunk azon, hogy az sokak lelkében elégedetlenséget hagyott hátra és azt a meggyőződést keltette, hogy ezt a képet ki kell egészíteni, el kell mélyíteni s az ember jelentőségéhez méltóvá kell tenni. Ebből a törekvésekből származott a pszichológiának az az alakja, amelyet *lélektani* vagy *bölcséleti embertannak* nevezünk s amely hivatva van az emberről minden tudásunkat összefoglalni és róla szintetikus képet nyújtani. A lélektan antropológia nem merőben új gondolat, sőt nagyon is régi, és tudományunk történetének legnemesebb hagyományaira, *Augustinusra, Kantra, Carusra* támaszkodik. Elismeri, a dolog természete szerint, a természettudomány minden megállapítását az emberről, de ezek eredményét egyoldalú ábrázolásnak érezve, visszatér a bölcséleti szemlélethez is s ennek szempontjait is magába olvasztja. Nem indul ki ugyan a filozófia *apriori* és *abszolút* eszméiből, hanem az ember mivoltát *elsősorban lélektani* problémának ismerve el, ebből jut el a bölcsélet értelmező gondolataihoz; így látjuk korunk legjobbainál kifejtve az ember átfogó lélektanát, pl. egy C. G. *Jung, Klages*, vagy akár *Freud, Janet, Dewey, W. Stern, Bartók, Scheler* és mások emberszemléletében, akiknél könnyen észrevehetjük, hogy a lélektudomány az ember bölcséletébe torkollik. Az embertan, *Dilthey* nyomán haladva, az embert, annak lelki életét „önmagából törekszik megérteni“, de úgy, hogy elfogadja a bölcsélet segítségét éppúgy, mint a természettudomány felvilágosításait.

Miben áll tehát az a *szempontváltozás*, amely a lélektani antropológiát alapvetően megkülönbözteti a tapasztalati és természettudományos lélektan-tól? Erre a kérdésre a következőképpen válaszolhatunk:

1. A lélektani antropológia nem csupán az emberi viselkedések, alkotások és élmények tényeit és törvényszerűségeit állapítja meg, hanem ezeken felülhaladva, vizsgálja az *emberi lét feladatait, az ember helyét a természetben*, az embert *történelmi és erkölcsi lénynek* fogja fel s a természettudományos lélektan adatait erre a háttérre vetíti (*Lersch*). Ebben segítségére van éppen a jelenkori lélektan az a törekvése, hogy az embert *személynek* fogja fel s benne értékhorozzó lényt lát. Jól megmutatkozik ez a magasabb szempont *W. Stern* perszonalizmusában, vagy a modern pszichoterápia törekvéseiben, talán legszebben C. G. *Jungnál*. A pszichoterápia ugyanis nemcsak tüneteket, vagy folyamatokat, betegségeket gyógyít, hanem magát az embert tekinti, annak világfelfogását, erkölcsiségét, helyzetét a társadalomban, gondoskodásának tehát nemcsak a „neurózis“ vagy a „pszichopátia“ a tárgya, hanem a neurotikus vagy kóros lelki elváltozás ember-egész. Ezzel áll szemben a másik ember, a gyógyító vagy lélekvezető, s mind a ketten a korszemlemben gyökereznek, mind a ketten a társadalomban élnek; egyik sem tekinthető pusztán folyamatok összességének. Az antropológia tehát a bölcséleti és tudományi emberismeret szerves összevetése.

2. Az antropológia az egyes lélektani jelenségeket s ezek törvényszerűségeit készséggel elismerve, azt a kérdést is felveti: az emberi személyiség, az én miképpen foglal állást saját élményeivel, viselkedéseivel szemben? Hogyan állunk pl. érzelmeinkkel, intelligenciánkkal, képességeinkkel? Tudjuk, hogy megbemehet bennünk a szublimáció, vagy kompenzáció folyamata; de azt is megértenünk kell, ki az, aki szublimálja, kompenzálja vágyait s miért teszi ezt? A kísérleti lélektan megállapítja az érzelmek mivoltát, fajait, lefolyásuk törvényeit; az antropológia azt kérdezi: hogyan foglal állást az élő és öntudatos ember ezekkel az érzelmekkel szemben, mivé lesz általuk, hogyan ítéli meg őket világszemléletében? A kísérleti lélektan kideríti az emberi értelmesség formáit, fejlődését, működésének módjait; az antropológia itt is tovább megy és azt a kérdést veti fel: hogyan válik az intelligencia „szellemmé“, mikép közeledik a lét legnagyobb titkai felé és mi az értelme, szerepe egy Goethe vagy Madách életében és alkotásaiban? A „természet“ és „szellem“ ellentétét, a német bölcsélet egyik legszebb és maradandó eszméjét értékesítve, a lélektani személy képét egy, a tapasztaláson túl eső vonással gazdagítja: az ember nemcsak „lélek“, hanem „szellem“ is egyúttal, nemcsak természeti lény, hanem történelmi jelenség, aki műveltséget alkot.

3. Az emberi szellemnek oly jellegzetességeit tárja fel az embertudomány, amelyekről a kísérleti lélektan tud ugyan, de módszereivel nem közelítheti meg. Ilyen jellegzetesség pl. az, hogy a természeti létezők sorában csupán az emberben lehetséges az a lelki meghasonlottság, konfliktus és szakadás, amely Pascal embertanának alapja s amelyet a jelenlegi gondolkodók között Brunner fejt ki a leghatásosabban. Már Paulhan is érintette egyszer ezt a kérdést s az emberi alaptermészet (condition humaine) elválasztó jegyének nevezte azt a körülményt, hogy csak az ember képes önmagával elvi ellentétbe kerülni, önmaga fölé kerekedni, saját létét kérdésessé tenni s, ezen az ellenmondáson esetleg tragikusan tönkremenni. Ugyanezt az utat járja a német egzisztenciális bölcsélet is. Amit Pascal az emberi természet kettősségéről mondott, megerősíti a mai mélyebb felfogás is az emberi természetről, akár a jellemtudomány szavára figyelünk, amely az embert ellentétek keresztezőpontjának tekinti (polaritás), akár a lélek és szellem ellentétének találkozását látja benne (Klauges), akár Sömbart-tal „megtört élet“ hordozóját, aki öntudatával törést vitt az élet naiv és öntudatlan folyásába s ezzel azt boldogtalanná tette, megfosztotta vak biztonságától. Ebben a gondolatban tapintunk reá az emberi és állati létformának egyik legnagyobb különbségére. Az állat a pillanat és az impulzus gyermeke és játékszere; még az ösztönzések elhalasztása és későbbi felhasználása sem menti fel az állatot az életingerhez vagy a milieuhöz kötött jellegétől, csak az emberi személyt, az, aki szembe tud szegülni impulzusaival, de nemcsak úgy, hogy elhalasztja, vagy elfojtja azokat, egy távolabbi megvalósulás terve szerint, hanem gyökeresen ellentmond nekik s így egy „ősi szakadást“ (Brunner) hoz létre önmagában. Ez ősi kettősség teszi azt, hogy az ember önmagának is „talány“ s a sorsa az, hogy ezt a talányt önmagának kell megfejtenie. Az ember tehát nem a természetnek egy darabja, nem él naívan és önfelédtt odaadással a világban, hanem „két lélek küzd kebelében“ s ennek a küzdelemnek jelentősége a lehető legnagyobb a pszichológus számára. Kettős lények vagyunk az erkölcsi parancs szerint is: előttünk világol a jó és rossz abszolút ellentéte, — „ezt tenned kell“, és ezt „nem szabad tenned“, e kettősség az emberi léthez lényegesen hozzátartozik, már a szentpáli mondás szerint. A feltétlen érvényességet, a „kellést“, a tökéletességnek, jónak, vagy igazság-nak és szépségnek eszméit nem vezethetjük le semilyen ösztönös valóságfényképezésből; ezek a szellemnek alkotásai s ezeken alapszik létünk gyökeres kettőssége. Ez a kettősség az alapja annak a kínzó tudatnak, hogy mindig „lehetnének“ vagy „lehetünk volna“ mások és jobbak is. A „szublimáció“ valóban létezésünk, emberi természetünk egyik legfontosabb mozzanata; erre he-

lyesen mutatott rá Freud; a szublimáció, mint az emberi kultúra alapja, a pszichoanalízis elméletalkotójának talán legnagyobb értékű eszméje. Valóban emberi lényegünk kettőssége nyilvánul meg abban a folytonos törekvésben, hogy teljesülhetetlen vágyainkat, és nem csupán a szexuális vágyakat, egy magasabb síkon élhessük ki és energiájukat a szépség, jószág alkotásaiba ömlesszük át s így emberi kultúrát teremtsünk. Ebben megegyezve Freud-dal, csupán abban a feleletben térünk el tőle, amelyet e kérdésekre kell adni: *ki* vagy *mi* az, ami bennünk az ösztönenergiát átalakítja, és mily ismeretlen erő kormányozza azt a magasabb célok felé, amely célok egészen más síkon vannak, mint az ösztönök mechanizmusa? Ki intézi a szublimáció folyamatát és mily célok felé kormányozza azt? Erre a kérdésre a pszichoanalízisben nem kapunk feleletet, vagy legalább is kielégítő választ. A modern embertudomány itt is a szellemre mutat rá s annak gyökeres kettősségére, amely akkor is megvan, amikor kompromisszumokat keresünk az egymást kirekesztő ellentétek, a jó és rossz, az igaz és nem igaz, a föltétlen érvény és a lét esetlegességei között. Ezt az állapotot, az emberi szellem gyökeres ellenmondásosságát az állati lét szempontjából „betegségnek” is foghatjuk fel s ebből a szempontból az embert úgy határozhatjuk meg, mint az állatot, akit saját létének öntudata beteggé tesz s e betegség abban áll, hogy létezése a *kelléstől* elszakíthatatlan. Mily érdekes találkozást látunk itt ismét, ilyen két szellem között, akiknek egyezése váratlannak, sőt elképzelhetetlennek tetszenék: Pascal és Freud között! Íme: Pascal az emberi kettősséggel kapcsolatban: „cette belle raison corrompue”, a szép és romlott, majdnem azt mondanám: dekadens emberi észről szól — Freud pedig úgy véli, hogy az ember ösztönei fölé kerekedik s azokat szublimálva, „rosszul érzi magát” ebben a magaalkotta kultúrában: „das Unbehagen der Kultur”.

4. Az ember kettősségéből vonja le az antropológia legmagasabb eszméinket is, amelyeknek keletkezési mechanizmusát a tapasztalati lélektudomány ismerteti. Hogyan keletkezik pl. a *felelősség* gondolata az emberben? Erre a kérdésre a tapasztalati lélektanban alig találunk választ, míg az embertan bátran válaszol reá.

Eppen azért, mivel két világban élünk, két ellentétes síkba vagyunk „belevetve”, folytonosan *választanunk* kell jó és rossz között, folytonosan *döntésre* vagyunk kényszerítve; a szabadság ezzel a kényszerhelyzettel szemben: illúzió, és csak ezen helyzetben belül bír értelemmel és jelentőséggel; a pszichológiai kísérletezés is csupán a döntés tapasztalati megvalósulására vonatkozhatik, nem pedig a döntés gyökereire. Így, látva a döntés rendkívüli fontosságát emberi életünkben, ismét egy meghatározáshoz jutunk: az ember az az állat, aki dönteni tud nemcsak az *impulzusok* között, hanem a *szellemi indítékek* között is. Ez azonban más szavakkal annyit jelent, hogy az ember legfőbb, jellegzetes vonása a *felelősség*. Az ember döntő, azaz felelős lény. A felelősség nem csupán az ember *egyéni* mivoltának egyik nélkülözhetetlen vonása, hanem az ember *szociális mivoltát* sem tudjuk a felelősség fogalma nélkül kellő megvilágításba helyezni. Az emberi csoportalakulásokat, a társadalmi osztályok, rétegek; társaságok, közösségek és tömegek kialakulását, magának a társadalomnak képletét és működését a *szociális lélektan* kitűnően elemzi és leírja, okaira és összetevőire jól visszavezeti s e munkájában az emberi csoportokat és az állati együttélés kérdéseit sikeresen oldja meg ugyanazokkal a lélektani módszerekkel. A szociális lélektan rámutat ugyan azokra a *fokozati* különbségekre, amelyek az állat és az ember társadalmi élete között sok ponton mutatkoznak; ezek a különbségek azonban nem mutatnak semmi *lényeges* eltérést mindaddig, amíg el nem fogadjuk, hogy az ember nem csupán ösztönös és intelligens szervezet, hanem: *szellem* s mint ilyennek, társadalmi élete is szellemi rügőkon fordul, elsősorban a *felelősség tudatán*. Hogy ezt a tételünket teljes világosságba helyezzük, a társadalmi bölcséletnek nem kell azt az útját



választanunk, amit pl. *Sombart* követ, aki minden „társadalomlélektant“ gúnnyal elvet és a szociológiát csupán a „szellem“ tudományának tartja. A társadalom lélektanának igen nagy érdemei vannak az ember társas természetének tapasztalati megvilágításában s ezt a körülményt nem feleli az antropológia sem. De a társadalom szerkezetét és fennállását, s főképp annak kultúráját mégsem érthetjük meg az emberi és állati csoportalakítások egyező törvényeiből, hanem valóban csak egy magasabb tényezőből, s ez az emberi szellem. Az embert, mint társadalmat alkotó lényt a *szellem* erői is vezetik. Innen, a szellem birodalmából merítjük a *felelősség* indítékait, — a *feltétlen értékeknek*, az igazságnak a keresését és szolgálatát, amely *Pauler* szerint a kultúra lényege — a jóság, szépség, szentség értékeszméit, amelyeknek következtében társadalmi viselkedéseink nem azonosíthatók az állatvilág berendezkedéseivel. A társadalmi élet a szellem eszméinek felismerése következtében válik *szolgáltatá*, *szeretetté* és valódi *művelődéssé*. Az állati önfeláldozás rendkívüli méretei, a méhek, természetek társadalmi tömegmészárlásai egy pillanatra sem hasonlíthatók össze a szellem emberének szolgálataival, mert azokat a faj élete biztosításának vak ösztöne vezérli, míg emezt a felelősség vagy igazság feltétlen értékének és érvényességének belátása. Ezek után már érthetővé válik *Sombart* állásfoglalása, aki a társadalom tudományát nem a tapasztalati lélektudományra, hanem a *szellem* fogalmára kívánja alapítani s ezzel az antropológia alap gondolatát védelmezi.

A *szellem* fogalmának bevonása biztosítja továbbá felfogásunk számára a valláslélektani szempontok helyes kiegészítését is. Igaz, hogy az állatvilágban semmi nyomát sem találjuk azoknak a viselkedés- és élményformáknak, amelyek a vallásos attitűd jelent. Ezért lehetett az embert „*vallásos állatnak*“ (animal religiosum) elnevezni. Mindaddig azonban az embertan nem merítheti ki a vallásos magatartás lélektani jegyeit, amíg megreked a „*felségesnek*“, „*kimondhatatlannak*“, „*varázslatosnak*“, az elragadtatásnak és tudattalan élményeknek, a megemmisülés vagy kozmikus szorongás lelkiállapotának elsernylésében. Csak ha ezeken — az egyébként teljesen jogosult és helyes — tapasztalatokon túl észrevesszük a *szellem* követeléseit, ha felismerjük az ember ketősségének megoldhatatlan rejtélyét, akkor nyílik út a vallásosság igazi lényegének megtalálásához. Az ember meghasonlott lény, aki a lét végessége és a feltétlen érvényességek között lebeg; a végtelen tökéletesség, az abszolút igazság, jóság kellései sürgetik egyfelől, tökéletlen léte földhöz köti másfelől; létezése a felelősség és tehetetlenség érzésében olvad fel egyszerre. Ebből az állapotából csak egy *transzcendens*, világfeletti értékrendnek vagy személynek gondolata emeli ki és váltja meg. Az ember nem elégséges önmagának; az önmagának elégséges, csupán önmaga létében megelégedni kívánó ember a „*bűnös*“ ember. A gőg, a büszkeség a filozófiai ösbűn; a vallásos magatartás ősi indítéka pedig a mindent összhangba hozó „*kegyelem*“ és „*alázat*“. Ezek, azok a gondolatok, amelyek a valláslélektanba a *szellem* bölcséletéből mintegy benyomulva, azt kiegészítik és az antropológia kiegészítő részévé avatják.

Mily *következtetéseket* vonhatunk a *lélektani antropológia* célkitűzéseiből és eredményeiből a neveléstudományra vonatkozóan? E kérdés felvetését az indokolja, hogy lehetetlenség a nevelés elveit és céljait kitűzni, mielőtt nem alkottunk magunknak világos képet arról, kit és mivé akarunk alakítani a neveléssel?

1. Az első következmény és követelmény az, hogy a nevelésben folytatnunk kell az *emberismerésnek kísérleteken és tapasztalatokon nyugvó munkáját*. Az ember és a gyermek, a növendék alaposabb megismeréséhez kitűnő eszközöket nyújt a gyermeklélektan, a kísérleti lélektan, a pszichotechnika és a neveléslélektan immár jól megszervezett tudománya. Ebből a szempontból a magyar pedagógusoknak tennivalói megszámlálhatatlanok; és elsősorban a lélektan méltó tudományos és társadalmi helyzetét, eredményeinek elismerését

és hasznosítását kell biztosítanunk. A magyar tudományosságnak a lélektudománnyal szemben minden téren nagy adósságai vannak. Ezeket az adósságokat a nevelői gondolkodás azonban már most is azzal törlesztheti, hogy a tapasztalati lélektan adatait hasznosítja a gyermek és növendék egyéniségének, sajátos lelki törvényeinek alapos tanulmányozásával, valamint, hogy nevelői módszereit tökéletesebben alkalmazza ehhez a gyermeki lélekhez. Így elkerüljük a sarlatánság örökké veszélyes veszélyeit s egyben nevelésünk emberibb, mélyebb és szociálisabb lesz.

2. A nevelőknek azonban nemcsak a kísérleti lélektan ügyét kell előmozdítaniok, hanem magasabbra kell emelni tekintetüket és nevelésük alapjává az *antropológiát* kell tenniök. Az *emberi szellem* zászlaját nem szabad kiejteni kezükből. E tekintetben nem annyira abban látunk fogyatkozást, mintha a szellemi tudományok művelése közoktatásunkban nem jutott volna kellő érvényesüléshez, mint inkább abban, hogy nem érvényesült eléggé közoktatásunkban a *humanizmus*, az *igazság* s a *felelősség* szelleme; nem voltunk eléggé tekintettel a *szociális* és *erkölcsi* gondolkodás követelményeire és növendékeinket nem tudtuk mélyebben bevezetni az emberi szellemnek ezen követelményeibe. Az „embernevelés”, vagy „emberrénevelés” célkitűzése éppen a jelzett eszmék uralomra juttatását követeli. Az oktatás középponti gondolatává az *emberi személyt* kell tenni, annak minden<sup>o</sup> jogos igényével és távlataival (egyéniség és szociális nevelés).

3. Oktatásunk eddigelé inkább a *multba* tekintett, mint a *jövőbe*. Mivel az emberi szellem nemcsak a *hagyomány* értékeit teremtette meg, hanem egyúttal a *fejldés* lehetőségét is, azért arra kell törekednünk, hogy a mult igaz értékeit értékesítve, nagyobb lendülettel szolgáljuk a jövőt. „A mult csak példa legyen most.” Különösen a történelmi válságok idején kell döntenünk arról, fenn akarunk-e maradni, s ha igen, miképen kell alkalmazkodnunk a jelenhez és hogyan kell biztosítanunk nemzetünk jövőjét? A nevelésnek is határozottan a *jövőre irányulónak* kell lennie.

4. Ki kell aknáznunk azt a gondolatkinccset, amely *nemzeti irodalmunkban*, a mult században, a reformkortól kezdve kialakult s ezt a ragyogó századot az embernevelés, a *világszemlélet* alakítása érdekében jobban fel kell használnunk, mint eddigelé. Madách, Vörösmarty, Arany, Széchenyi, Eötvös, stb. gondolatvilágának bölcselési és világnézeti elemeit határozottabbá kell tennünk, mint a közelmultban történt. Ezeknek az íróknak esztétikai élményre tevésre nem merítheti ki az irodalomtanítás programját. Nagy íróink szelleme sokkal gazdagabb, igazi „emberi” szellem, semhogy a költészet szempontjai ki-merítenék tartalmukat. Vörösmarty gondolatai s felfogása az emberről, az embernek hivatásáról, az igazság, egyenlőség, a haladás, a haza és a közjő jelentőségéről nemzeti életünkben, néha-néha kiütköző fanyar és pesszimista világfelfogása éppoly fontos eleme a róla szóló tanításnak, mint pl. a Csongor és Tünde esztétikai bájának ismertetése. Madách eszméi is az ember hivatásának és helyzetének a problémáit vetik fel s ezekre adnak feleletet. Mennyire hasznosíthatók pl. a nevelésben a „Gondolatok a könyvtárban” egyes részletei („Hogy míg nyomorban milliók születnek, néhány ezernek jutna üdv a földön, ha istenéssel, angyalérzelemmel használni tudnák éltük napjait”), vagy Vörösmarty felfogásának más mozzanatai („az Isten képét szíjjal ostorozzák”. „Hogy nemzetünknek mindenik fiára ragyogjon emberméltóság sugára”), vagy a *Guttenberg Album* számára írt sorai, amelyekben az igazság uralmának eljöveteleért kiált, az „Élő szobor”, „Az emberek” önző természetéről írt tragikus és pesszimista sorai. Madách az embert történelmi fejlődésében tekinti és annak a kérdésnek hálójában vergődik: van-e haladás? Miért küzd az ember a Földön? „A küzdés célja a küzdés maga”, mondja s minden eszmét értékesnek tart, mert ha egy koreszme el is veszíti értékét s erejét idő multával, a maga idején „előre vitte az embernevet”. Így jut el optimista világnézethez

a történelem minden lehangoló és gyászos tanulsága ellenére is. Az emberi és különlegesen a női természetbe senki mélyebb bepillantást nem tett íróink közül, mint Madách, és mint láttuk, az ember hivatását is nagyobb filozófiai erővel világította meg, mint Goethe vagy Ibsen (Az Ember Tragédiájának utolsó színe). Mindez úgy volt lehetséges, hogy költőink az embert, annak lényét és rendeltetését éppen abból a szempontból tekintették, amelyet jelen fejtegetéseinkben „antropológiának” nevezünk.

5. Végül nem szabad elfeledkeznünk arról sem, hogy az emberi szellem kiteljesedésének, a szellemi művelődésnek *öntörvényűsége* van; *egyéni útjai* is vannak, amelyeket a tapasztalati lélektan még nem tárt fel, hiszen inkább csak a tipikusait és az általános érvényűt állapította meg az emberi személy fejlődésében. A szellem és az egyéniség szabad kifejlődése, a tehetségek útja: titok. A nevelői ráhatások között e tekintetben első helyen áll a nevelői egyéniség s a társadalom kiszámíthatatlan hatása. „L'esprit seul parle à l'esprit, l'esprit seul discerne l'esprit”, mondja *Secrétan*. Erre a szellemi nevelői sugárzásra utalva fejezem be az ember problémájának vizsgálatát s ezzel mai ünnepi ülésünket megnyitottnak nyilvánítom.

Várkonyi Hildebrand

## IRODALMI NEVELÉS A DEMOKRATIKUS ISKOLÁBAN.<sup>1</sup>

Nemrégiben megkérdezték egyik jeles népi írónktól, mit vár a parasztság az új iskolától? Feleletének veleje körülbelül annyi volt: hogy megtanítsák mindarra, amire szüksége van a boldogulásához. Pontosán *Dewey*nek, a nagy amerikai nevelőnek a megállapítását fejezte ki: az iskolát a nagy többség gyakorlati eszköznek tekinti, hogy élete fenntartásához elegendő „kenyeret és vajat” keressen.<sup>2</sup> A nevelői gondolkodók s az iskolaügy vezetői viszont magasabbrendű, „emberebb ember”-ben, „személyiség”-ben, „szocializált egyén”-ben, „felszabadult egyéniség”-ben és más hasonló eszményben látják a nevelői célt, vagy legalább a közösségbe jól beleilleszkedő, hasznos állampolgárt akarnak nevelni. Más szavakkal kifejezve a közvélemény képesítő és gyakorlati iskolát akar, a nevelők pedig kitartanak a nevelő-iskola eszménye mellett.

A nevelői cél és a közvélemény e divergenciája már százados multra tekinthet vissza, s ezek között az ellentétes irányban ható erők között alakul ki a modern társadalom iskoláinak élete. Annál zaklatottabban, minél jobban bonyolítják ezt az alapvető ellentétet más korszerű nézeteltérések, azaz minél jobban érdekli a közvéleményt a nevelés ügye. A természeténél fogva konzerváló jellegű nevelői tevékenység általában egy lépéssel hátrább van a társadalom aktuális állapotánál. Ezért érzi az iskolából a társadalomba kerülő fiatalember az iskola levegőjét mindig egy kicsit dohosnak. Ugrásszerű társadalmi változások idején ez az elmaradás a rendesnél nagyobb lesz, s az iskola ilyenkor támadások középpontjába kerül. Hibáján kívül ugyan, de szükségszerűen ez lesz a helyzete.

A herakleitosi polemós, a harc itt nem robbanóanyagokkal folyik, hanem szellemi fegyverekkel. Ezért végül is termékeny mindkét félre nézve, s hasznos magának az ügynek. Az iskola kénytelen erejét megfeszítve védekezni:

<sup>1</sup> Székfoglaló előadás. Elhangzott 1946. október 8-án a Magyar Paedagogiai Társaság ülésén.

<sup>2</sup> *Dewey, John: The School and Social Progress. (The School and Society, 2. kiad. 10. lenyomat, Chicago, 1927.) (V. ö.: Russell, Bertrand: Education and the Social Order, London, 1933.)*